

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REGINALDO CÉSAR PINHEIRO

**A GUERRA JUSTA EM NORBERTO BOBBIO:
UMA PERSPECTIVA MULTILATERALISTA**

TOLEDO/PR

2026

REGINALDO CÉSAR PINHEIRO

**A GUERRA JUSTA EM NORBERTO BOBBIO:
UMA PERSPECTIVA MULTILATERALISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias.

TOLEDO/PR

2026

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Pinheiro, Reginaldo

Guerra justa em Norberto Bobbio: uma perspectiva
multilateralista / Reginaldo Pinheiro; orientador José Dias.
-- Toledo, 2026.
152 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual
do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.

1. Guerra justa. 2. Norberto Bobbio. 3. Legitimidade. 4.
Multilateralismo. I. Dias, José, orient. II. Título.

REGINALDO CESAR PINHEIRO

A GUERRA JUSTA EM NORBERTO BOBBIO: UMA PERSPECTIVA MULTILATERALISTA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **JOSÉ FRANCISCO DE ASSIS DIAS**
Data: 01/04/2026 17:02:41 -0300
Verifique em <https://validar.br.gov.br>

Orientador(a) - José Francisco de Assis Dias

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **ANA KARINE BRAGGIO FRANZ**
Data: 01/04/2026 16:08:52 -0300
Verifique em <https://validar.br.gov.br>

Ana Karine Braggio Franz

Universidade Estadual do Paraná - Campus de Campo Mourão (UNESPAR)

Documento assinado digitalmente
 **TIAGO SOARES DOS SANTOS**
Data: 01/04/2026 03:13:00 -0300
Verifique em <https://validar.br.gov.br>

Tiago Soares dos Santos

Instituto Federal do Paraná - IFPR - CAMPUS UMUARAMA

Documento assinado digitalmente
 **DANIELA MENENGGOTI GONÇALVES RIBEIRO**
Data: 01/04/2026 17:00:33 -0300
Verifique em <https://validar.br.gov.br>

Daniela Menengoti Gonçalves Ribeiro

Documento assinado digitalmente
 **SAULO SBARAINI AGOSTINI**
Data: 01/04/2026 17:00:10 -0300
Verifique em <https://validar.br.gov.br>

Saulo Sbaraini Agostini

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 27 de março de 2026

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **REGINALDO CÉSAR PINHEIRO**, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de Tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto ou trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo (PR), quinta-feira, 21 de maio de 2026.


REGINALDO CÉSAR PINHEIRO
Declarante

Ao meu pai,
Ary José Pinheiro (*in memoriam*),
cuja ausência sempre será sentida.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte primeira da vida e da esperança, pela dádiva de existir e pela luz que me sustentou nos momentos de incerteza. Foi pela Sua graça que encontrei forças para seguir adiante, mesmo quando o caminho parecia árduo e as dificuldades se impunham com maior peso.

Ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia (PPGFil) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* de Toledo/PR, na pessoa do Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich, expresso minha sincera gratidão pelo apoio institucional e acadêmico ao longo de todas as etapas do doutorado.

Aos docentes do Programa, registro meu profundo reconhecimento pela dedicação ao ensino e pela seriedade com que conduzem a pesquisa e a reflexão filosófica. Tive a honra de ser aluno de professores cuja competência acadêmica e generosidade intelectual foram decisivas para minha formação e para a consolidação deste trabalho.

De modo muito especial, manifesto minha gratidão ao Professor Doutor José Francisco de Assis Dias, pela orientação segura, pelas reformulações necessárias na pesquisa, pela confiança depositada e pelo apoio constante ao longo desta caminhada. Sua orientação ultrapassou os limites formais da vida acadêmica e foi conduzida com a atenção, cuidado e firmeza de quem orienta como um pai orienta um filho; sendo fundamental para que este trabalho chegasse ao seu termo.

À Secretaria do Programa, na pessoa de Anna Puebla Vitkoski Fagotti de Lima, agradeço pelo suporte atencioso, pela disponibilidade permanente e pela sensibilidade no enfrentamento das limitações e dificuldades que naturalmente surgem ao longo do percurso. Seu comprometimento com o Programa e sua fidalguia no trato com os alunos tornam o ambiente acadêmico mais humano e acolhedor.

Aos colegas de curso e aos demais discentes do Programa, deixo meu agradecimento pelo companheirismo, pelas trocas intelectuais e pela ajuda mútua nos momentos de maior exigência. As conversas, os debates e o apoio recíproco foram essenciais para atravessar os desafios que marcaram esta etapa.

Por fim, minha gratidão mais íntima dirige-se aos amigos e familiares, que compreenderam minhas ausências e silêncios ao longo desse período de intensa

dedicação. Agradeço, de modo muito especial, à minha esposa, Genoefa, e aos meus filhos, César Augusto e Luiz Henrique, pela paciência, pelo amor e pela compreensão diante das renúncias impostas por esta jornada. Se este ciclo hoje se encerra, é porque nunca caminhei sozinho.

“Contrariamente ao que parecem acreditar os meus críticos, o efeito do abandono da doutrina da guerra justa não foi o princípio ‘todas as guerras são injustas’, mas exatamente o princípio oposto: ‘todas as guerras são justas’.”

Norberto Bobbio

RESUMO

PINHEIRO, Reginaldo César. *A guerra justa em Norberto Bobbio: uma perspectiva multilateralista*. 2026. 152 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2026.

A presente tese investiga o conceito de guerra justa no pensamento de Norberto Bobbio, inserindo-se na área de Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). O problema central consiste em identificar os critérios éticos e jurídicos capazes de legitimar o uso da força militar em conflitos internacionais. Tradicionalmente, a doutrina da guerra justa se estruturou como um conjunto de princípios normativos destinados a avaliar a moralidade da guerra, distinguindo entre as condições que justificam o recurso à força (*jus ad bellum*) e as normas que regulam sua condução (*jus in bello*). O objetivo geral é demonstrar que Norberto Bobbio propõe uma revisitação conceitual dessa tradição a partir da noção de *guerra inevitável*. Em vez de fundamentar a legitimidade do conflito exclusivamente em critérios clássicos, Bobbio desloca o eixo da justificação para a necessidade de enfrentar ameaças concretas à paz internacional. Em um cenário contemporâneo marcado por conflitos assimétricos, pluralidade de atores e transformações tecnológicas, sua reflexão adquire especial relevância. Como objetivos específicos, a pesquisa busca: analisar a formação histórica da tradição da guerra justa; caracterizar os conceitos de guerra e paz e os critérios éticos que sustentam a formulação bobbiana; examinar a ruptura teórica promovida por Bobbio; e demonstrar a atualidade de sua proposta diante das intervenções humanitárias, do multilateralismo e da complexidade dos conflitos contemporâneos. A justificativa do estudo reside na necessidade de reavaliar uma tradição normativa originada em pensadores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, cujas formulações, embora fundamentais, refletem contextos históricos distintos dos atuais. A noção bobbiana de guerra inevitável introduz um critério realista, segundo o qual o uso da força pode tornar-se moralmente admissível quando inexorável à preservação da ordem internacional. Metodologicamente, a pesquisa desenvolve-se por meio de revisão bibliográfica crítica das principais obras de Bobbio, com destaque para *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, articulada à análise das teorias clássicas da guerra justa e à literatura contemporânea sobre intervenções militares e governança global. As hipóteses sustentam que: (a) Bobbio opera uma ruptura com a tradição ao substituir o paradigma clássico pela inevitabilidade do conflito; (b) sua abordagem oferece critérios mais adequados para avaliar a legitimidade das intervenções atuais; e (c) sua teoria contribui para compreender desafios envolvendo tecnologia bélica, questões humanitárias e relações multilaterais. Conclui-se que, na perspectiva bobbiana, a inevitabilidade do conflito funciona como critério normativo decisivo para o uso da força. O multilateralismo emerge como mecanismo indispensável para evitar a instrumentalização da guerra justa, subordinando o emprego da força às normas internacionais. A reconstrução contemporânea da doutrina deve, portanto, apoiar-se na responsabilidade compartilhada e na soberania fiduciária, de modo a submeter o arbítrio bélico ao direito internacional e orientar a governança global para a salvaguarda da paz.

Palavras-chave: Guerra Justa. Norberto Bobbio. Guerra Inevitável. Legitimidade. Multilateralismo.

ABSTRACT

PINHEIRO, Reginaldo César. *Just war in Norberto Bobbio: a multilateralist perspective*. 2026. 152 p. Doctoral Thesis (PhD in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2026.

This doctoral thesis investigated the concept of just war in the thought of Norberto Bobbio, within the field of Ethics and Political Philosophy. The central problem is to identify the ethical and legal criteria capable of legitimizing the use of military force in international conflicts. Traditionally, just war doctrine has been structured as a set of normative principles designed to assess the morality of war, distinguishing between the conditions that justify recourse to force (*jus ad bellum*) and the norms governing its conduct (*jus in bello*). The general objective is to demonstrate that Bobbio proposes a conceptual reassessment of this tradition through the notion of “inevitable war.” Rather than grounding legitimacy exclusively on classical criteria, Bobbio shifts the axis of justification toward the necessity of confronting concrete threats to international peace. In a contemporary context marked by asymmetric conflicts, multiple actors, and technological transformations, his reflection acquires renewed relevance. The specific objectives are: to analyze the historical formation of the just war tradition; to characterize the concepts of war and peace and the ethical criteria underlying Bobbio’s formulation; to examine the theoretical rupture he promotes; and to demonstrate the contemporary relevance of his proposal in light of humanitarian interventions, multilateralism, and the complexity of current conflicts. The study is justified by the need to reassess a normative tradition rooted in thinkers such as Augustine of Hippo and Thomas Aquinas, whose formulations, though foundational, reflect historical contexts distinct from today’s global order. Bobbio’s notion of inevitable war introduces a realist criterion according to which the use of force may become morally admissible when inescapable for the preservation of international order. Methodologically, the research is based on a critical bibliographical review of Bobbio’s major works especially *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* articulated with classical just war theory and contemporary literature on military interventions and global governance. The hypotheses advanced are that: (a) Bobbio breaks with the classical paradigm by replacing it with the criterion of inevitability; (b) his approach provides more adequate standards for evaluating the legitimacy of present-day interventions; and (c) his theory contributes to understanding challenges related to military technology, humanitarian issues, and multilateral relations. The dissertation concludes that, in Bobbio’s perspective, the inevitability of conflict functions as a decisive normative criterion for the use of force. Multilateralism emerges as an indispensable mechanism to prevent the instrumentalization of just war, subordinating military action to international norms. A contemporary reconstruction of the doctrine must therefore be grounded in shared responsibility and fiduciary sovereignty, submitting the arbitrariness of war to international law and orienting global governance toward the preservation of peace.

Keywords: Just War. Norberto Bobbio. Inevitable War. Legitimacy. Multilateralism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 O CONCEITO DE GUERRA EM BOBBIO: ENTRE O REALISMO E O IDEAL NORMATIVO.....	23
1.1 Guerra e paz: a diáde presente.....	23
1.2 Os grupos políticos e a guerra irregular	29
1.3 Guerra: uma aproximação conceitual	34
1.4 Guerra: uma via bloqueada?	40
2 A TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA E A INEVITABILIDADE DA GUERRA	53
2.1 A tradição da guerra justa: uma perspectiva contemporânea	53
2.1.1 A doutrina da guerra justa em Tomás de Aquino: fundamentos metafísicos, jurídicos e éticos	67
2.1.2. A construção jusnaturalista da guerra justa em Hugo Grotius	72
2.2 <i>Jus ad Bellum</i> e <i>Jus in Bello</i> : A bipartição da guerra justa em Norberto Bobbio	76
2.2.1. Jus ad Bellum: a proibição da guerra e suas exceções	78
2.2.2. Jus in Bello: A humanização da guerra	86
2.3 A guerra de defesa como requisito à guerra justa	91
2.3.1 A guerra de legítima defesa em Norberto Bobbio: entre a necessidade e a Justiça	91
2.3.2 A guerra justa como categoria jurídica: requisitos para a legítima defesa em Norberto Bobbio	96
2.3.3 A guerra justa em Bobbio: uma leitura crítica a partir da legítima defesa como exceção normativa	98
3 A GUERRA JUSTA E O MULTILATERALISMO	103
3.1 Multilateralismo e guerra justa: uma aproximação conceitual	104
3.2 O multilateralismo como critério de legitimidade na guerra justa	112
3.3 Multilateralismo na perspectiva do cosmopolitismo na ordem jurídica internacional.....	124
3.4 Multilateralismo na contemporaneidade: uma proposta para uma soberania fiduciária territorial (SFT)	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	137

REFERÊNCIAS	141
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

A célebre sentença de Carl von Clausewitz (2023, p. 26) – em que “a guerra é a continuação da política por outros meios” – se tornou um marco incontornável na reflexão moderna sobre o fenômeno da guerra. Sua formulação não apenas vincula diretamente a guerra à racionalidade política, mas também oferece um ponto de partida privilegiado para a análise filosófica do conflito armado como um fato histórico, político e ético. A guerra, sob essa ótica, não é um acidente, mas um instrumento, muitas vezes extremo, da ação política. Presente desde os tempos mais remotos, ela constitui, por sua permanência e recorrência, um dos grandes temas estruturantes da história da humanidade.

Se o homem, como afirmou Aristóteles, é um animal político (*zoon politikon*), seria razoável perguntar: seria ele também um animal que guerreia? A resposta, embora inquietante, parece sugerir que sim. A guerra não apenas acompanha o desenvolvimento das sociedades humanas como participa ativamente da constituição dos Estados, da delimitação de fronteiras, da ascensão e queda de civilizações. A história escrita do mundo, como assinala John Keegan (2006, p. 492), é, em larga medida, a história das guerras, sob a perspectiva de conquistas, revoluções, lutas de libertação e disputas de poder que moldaram o curso das instituições e da cultura¹.

No entanto, o discurso filosófico sobre a guerra não se limita à constatação de sua presença histórica. Ele se debruça sobre os critérios que poderiam, em determinadas circunstâncias, justificar moralmente o recurso à violência armada. Foi nesse sentido que se consolidou, sobretudo a partir de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, a tradição da guerra justa (*bellum iustum*), cuja finalidade era oferecer uma moldura ética e normativa para distinguir as guerras legítimas das ilegítimas. Com base em dois eixos principais – o *jus ad bellum* (direito de ir à guerra) e o *jus in bello* (direito na guerra) – essa tradição influenciou profundamente o pensamento político e jurídico ocidental ao longo dos séculos.

¹ No mesmo sentido, Raymond Aron estabelece: “A guerra é de todas as épocas e de todas as civilizações. Os homens sempre se mataram, empregando os instrumentos fornecidos pelo costume e a técnica disponível: com machados e canhões, flechas ou projéteis, explosivos químicos ou reações atômicas; de perto ou de longe; individualmente ou em massa; ao acaso ou de modo sistemático” (p. 219).

Todavia, os critérios clássicos da tradição da guerra justa (como justa causa, autoridade legítima, proporcionalidade e intenção reta), foram concebidos em contextos históricos profundamente distintos dos desafios geopolíticos e tecnológicos do mundo contemporâneo. A emergência de novos atores não estatais, os conflitos assimétricos, as intervenções humanitárias, a guerra cibernética e o uso da informação e da desinformação como armas estratégicas exigem uma revisão crítica das categorias tradicionais. É nesse cenário que o pensamento de Norberto Bobbio oferece uma contribuição decisiva.

A presente tese propõe uma releitura do conceito de guerra justa a partir da obra de Norberto Bobbio, com especial atenção ao texto *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*. O objetivo central é demonstrar que Bobbio propõe uma ruptura com a tradição filosófica e ética da guerra justa, substituindo-a por uma nova abordagem: a noção de “guerra inevitável”. Essa noção desloca o debate do plano da justificação moral tradicional para o terreno da necessidade histórica e da responsabilidade ética diante de ameaças concretas à paz e à sobrevivência humana. Essa ruptura não implica um abandono da ética na análise da guerra, mas uma tentativa de reconceituar a legitimidade do uso da força diante da falência dos critérios clássicos. Bobbio, atento à complexidade dos conflitos contemporâneos, insiste na necessidade de novos parâmetros ético-políticos, capazes de responder aos dilemas atuais, sem incorrer em idealismos anacrônicos ou em cinismos pragmáticos.

Norberto Bobbio adotou uma *metodologia analítica conceitual* profundamente inspirada por Thomas Hobbes, privilegiando a reconstrução do sistema e a elucidação de conceitos em detrimento de um enquadramento puramente histórico. A influência hobbesiana reflete-se na busca incessante por clareza terminológica e no rigor da distinção entre juízos de fato e juízos de valor, aplicando um método que decompõe o objeto de estudo em seus elementos constitutivos para reintegrá-los logicamente sob uma nova luz. Bobbio aplicou esse rigor metodológico em seus textos e ensaios para dissolver confusões conceituais, tratando o pensamento político não apenas como uma herança histórica, mas como um corpo de conceitos operacionais que exigem precisão para garantir a coerência da investigação filosófico-jurídica.

A relevância desta investigação reside em sua dupla tarefa: por um lado, revisar criticamente os limites da tradição da guerra justa; por outro, apresentar a teoria bobbiana como uma alternativa conceitual mais condizente com os impasses do mundo

globalizado. A guerra, longe de estar superada, ressurge em novas formas e impõe à filosofia o desafio de compreendê-la e, na medida do possível, controlá-la.

Ainda que o foco principal da tese seja a guerra, e não a paz, essa escolha metodológica não representa qualquer inclinação “pró-guerra”, tampouco uma hierarquização valorativa entre guerra e paz. A paz permanece como horizonte ético, mas é precisamente porque ela está ameaçada que a guerra se torna objeto de análise prioritária. Refletir sobre a guerra é condição para pensar, de modo realista e responsável, os caminhos possíveis da paz.

Nesse sentido, a tese está estruturada em três capítulos, cada um abordando um aspecto fundamental da problemática proposta:

No *primeiro capítulo* serão examinadas as principais definições e concepções de guerra na obra bobbiana, confrontando suas formulações com as tradições clássicas e contemporâneas. Discute-se a antítese conceitual entre guerra e paz, os sujeitos legítimos da guerra (com destaque para a crítica à noção de “grupos políticos”) e a caracterização da guerra como fato político e jurídico complexo. Também será abordada a hipótese da guerra como “via bloqueada”, com críticas à sua aplicabilidade empírica.

Já no *segundo capítulo*, se pretende abordar a genealogia da teoria da guerra justa desde sua origem com os autores cristãos até sua consolidação moderna, estabelecendo os critérios clássicos de legitimidade (*jus ad bellum* e *jus in bello*). A partir disso, o capítulo se dedicará a mostrar como Bobbio rompe com essa tradição ao propor o conceito de *guerra inevitável*, especialmente em contextos como o da Guerra do Golfo. Será analisada a tensão entre justificação ética e necessidade estratégica, bem como a crítica bobbiana às justificações normativas tradicionais, diante do colapso da distinção entre guerras justas e injustas na era nuclear.

No *terceiro capítulo*, a investigação volta-se à dimensão institucional e contemporânea da problemática, explorando a contribuição de Bobbio para o debate sobre a legitimidade das intervenções humanitárias e os desafios impostos pela guerra tecnológica. Nesse estágio, o multilateralismo é apresentado como o critério indispensável de legitimação, atuando como um filtro procedimental que subtrai do Estado o monopólio interpretativo sobre a justiça do conflito. Pretende-se demonstrar que a valorização da cooperação internacional e o primado do direito são respostas necessárias às transformações da guerra no século XXI. Nesse contexto, a presente pesquisa pretende contribuir, a partir da proposta bobbiana, com a solução da

problemática da guerra justa, propondo a valorização da cooperação internacional e o primado do direito, para o fim de antecipar respostas relevantes às transformações da guerra no século XXI.

Embora a história da filosofia tenha produzido uma vasta e sofisticada elaboração acerca da tradição da guerra justa, este trabalho não se propõe a esgotar tal literatura, nem a oferecer um compêndio sistemático ou um tratado exaustivo sobre o tema. A tradição que remonta, entre outros, a Cícero, Santo Agostinho, Tomás de Aquino e Hugo Grotius constitui o horizonte teórico indispensável para a compreensão do problema, mas não é aqui abordada com pretensão enciclopédica. O objetivo central consiste, antes, em estabelecer um diálogo crítico e conceitualmente rigoroso entre essa tradição e o pensamento de Norberto Bobbio, cuja reflexão filosófico-jurídica sobre a guerra, o direito e a paz orienta e delimita o eixo estruturante da presente investigação.

Por fim, a presente pesquisa visa oferecer subsídios teóricos e filosóficos para a formulação de critérios éticos que permitam avaliar, de forma crítica, os conflitos contemporâneos. A análise da guerra, longe de ser um exercício estéril ou niilista, deve servir como base para a construção de uma racionalidade ética capaz de orientar a ação política em tempos de instabilidade e incerteza. A filosofia, ao se debruçar sobre o fenômeno da guerra, reafirma seu papel como instrumento de lucidez crítica e responsabilidade histórica.

1 O CONCEITO DE GUERRA EM BOBBIO: ENTRE O REALISMO E O IDEAL NORMATIVO

“[...] o que a maioria dos homens chama de paz é apenas uma aparência, na realidade. Todas as cidades vivem, por natureza, em permanente estado de guerra não declarada contra todas as outras cidades.” (Platão, *Leis*, 626A)

A guerra constitui, ao longo da história do pensamento ocidental, um conceito-limite da filosofia política, em torno do qual se organizam não apenas sistemas teóricos, mas também estruturas sociais, jurídicas e simbólicas. Desde os antigos até os modernos e, mais recentemente, Norberto Bobbio, a guerra foi abordada ora como dado natural da condição humana, ora como fenômeno institucionalizado e racionalizado. O presente capítulo se propõe a realizar uma investigação crítica e conceitual sobre a guerra a partir da obra de Bobbio, articulando sua análise com autores da tradição clássica e contemporânea. Ao evidenciar a assimetria histórica entre a centralidade da guerra e a marginalização conceitual da paz, busca-se compreender a guerra não apenas como evento bélico, mas como fenômeno político, jurídico e cultural multifacetado. Mais que uma interrupção da paz, a guerra aparece, em diversas tradições, como condição fundante da ordem e um autêntico *fato político*. A partir dessa constatação, analisar-se-á as principais formulações conceituais do termo, seus sujeitos legítimos, os desafios do pacifismo e a crítica à tese da “via bloqueada”. Trata-se, portanto, de repensar a guerra não como acidente histórico, mas como linguagem política cuja permanência exige vigilância crítica, rigor filosófico e engajamento ético.

1.1 Guerra e paz: a diáde presente

Deveria ser compulsório que todo estudo filosófico se iniciasse pelo conceito, uma vez que é por meio dele que se estabelece limites e o sentido do que será investigado. Como dizia Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, “o começo é mais da metade do todo” (1984, I, 7, 1098a, p. 57). Na dialética socrática, Sócrates enfatizava a importância de se chegar ao conceito antes de se discutir o tema (*Eutífron*, 11b)². Em a

² Da referida obra se abstrai que: “E corres perigo, Êutifron, ao perguntar o que é a piedade – o que porventura, ela é – de não me queres mostrar sua realidade, mas, pelo contrário, de me falares de

Crítica da Razão Pura, Kant também refletiu sobre a importância do rigor do conceito, na medida em que estabeleceu ser o conceito uma condição necessária para se pensar qualquer objeto: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (Kant, 2001, A51/B75). Já Hegel³ estabelece que o conceito é a forma suprema do pensamento ocidental, sendo que é a partir da formação dos conceitos em que se estabelece o processo pelo qual o espírito se desenvolve e, portanto, não se configura apenas um ato lógico, mas um movimento em direção ao saber absoluto. Wittgenstein defende que muitos dos problemas enfrentados filosóficos surgem justamente pela falta de clareza conceitual:

Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para *todos* os casos de sua utilização – explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso da linguagem. E a *significação* de um nome elucida-se muitas vezes apontando para o seu portador (Wittgenstein, 1999, §43, p. 43).

Para uma abordagem correta do tema, se faz necessário o exame de como os conceitos envolvidos é efetivamente utilizado, com a finalidade sobremaneira, de dissolver confusões. Afinal, “os problemas filosóficos nascem quando a linguagem ‘entra em férias’” (Wittgenstein, 1999, §38, p. 42). Portanto, o conceito tem a propriedade de estabelecer limites e o sentido do que está sendo investigado. Afinal, sem uma definição clara, o discurso filosófico pode se tornar impreciso e comprometer o rigor lógico e, sobretudo, a comunicação do pensamento.

A exigência de clareza conceitual ocupa posição estruturante no pensamento de Norberto Bobbio. Afinal, não se trata de mero cuidado terminológico, mas de um pressuposto metodológico que orienta toda a sua investigação filosófico-jurídica e política. Sob influência de Hans Kelsen e de sua *Teoria Pura do Direito*, Bobbio assume como tarefa preliminar da ciência jurídica a distinção rigorosa entre *juízos de fato* e *juízos de valor*. Para ele, a cientificidade do discurso jurídico depende da manutenção dessa separação, pois “a característica fundamental da ciência consiste em

alguma sua afecção, algo que, por acaso, a afecte: a saber, o ser amada por todos os deuses. Aquilo que é ainda não disseste.” (Platão, *Eutífron*, 11b, 1963, p. 46).

³ A partir de *Fenomenologia do Espírito* se abstrai que: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento” (1992, 20, p. 31). Em *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, Hegel afirma que: “*El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí*” (2005, §160, p. 245).

sua avaloratividade, isto é, na distinção entre juízos de fato e juízos de valor e na rigorosa exclusão destes últimos no campo científico: a ciência consiste somente em juízos de fato” (1995b, p. 135). Essa postura revela que, em Bobbio, a análise conceitual precede qualquer tomada de posição normativa. O mesmo procedimento metodológico reaparece quando examina as formas de governo: antes de avaliá-las, ele distingue cuidadosamente dois planos analíticos distintos – “quem governa” e “como governa” (2017, p. 39) –, separando o critério subjetivo do critério funcional do poder político. Em ambos os casos, a clarificação conceitual não é um detalhe expositivo, mas o ponto de partida indispensável para evitar confusões categóricas e garantir a coerência da investigação.

A reflexão conceitual acerca da guerra parte de uma constatação significativa feita por Norberto Bobbio: a relação entre guerra e paz constitui um exemplo clássico de antítese conceitual:

O conceito de paz está tão estreitamente ligado ao conceito de guerra que os dois termos ‘paz’ e ‘guerra’ constituem um exemplo típico de antítese, como os análogos ‘ordem-desordem’, ‘concordia-discórdia’, ‘harmonia-desarmonia’. Dois termos antitéticos podem estabelecer entre si uma relação de contraditoriedade, na qual um exclui o outro e ambos excluem um terceiro, ou então estabelecer entre si uma relação de contrariedade, na qual um exclui o outro mas ambos não excluem um terceiro intermediário. (Bobbio, 2000, p. 509).

Essa oposição revela uma estrutura binária que marcou a tradição do pensamento político ocidental, na qual a guerra se impõe como o “termo forte” e a paz como o “termo fraco”, em função da visibilidade histórica, simbólica e até mesmo literária atribuída ao conflito armado. Em *Norberto Bobbio: o Filósofo e a Política*, colhe-se:

No par guerra-paz, o conceito forte é o primeiro e o fraco é o segundo, quer na linguagem culta, quer na linguagem popular. A consequência disso é que a noção de paz pressupõe um discurso sobre a guerra. Também se pode dizer, de outra forma, que, no par guerra-paz, o primeiro é o termo independente e o segundo, o dependente (Bobbio, 2003, p. 318).

Nesse contexto, nota-se que esse caráter assimétrico é reforçado por Bobbio ao apontar que – na vasta literatura sobre a guerra e a paz – existem incontáveis definições para a guerra, mas frequentemente a paz é tratada apenas em função negativa: “como fim, ou cessação, ou conclusão, ou ausência, ou negação da guerra, qualquer que seja a sua definição” (Bobbio, 2000, p. 510). A paz, assim, torna-se uma noção secundária,

reativa, muitas vezes concebida como uma espécie de "silêncio das armas", e não como uma construção ativa e complexa.

Contudo, Bobbio não se limita a essa visão binária. Ele mesmo admite a possibilidade de um espaço intermediário entre esses polos, apontando para formas híbridas de convivência como o *estado de trégua* – que não é mais guerra, mas tampouco constitui paz plena – e a noção de *guerra não guerreada*, exemplificada pela Guerra Fria, em que as hostilidades persistem sem se manifestar diretamente por meio da violência armada (2000, p. 509). Com isso, Bobbio abre espaço para uma abordagem mais nuançada dos conceitos, afastando-se da rigidez das oposições dicotômicas.

A tradição realista, por sua vez, como representada por autores como Thomas Hobbes e Carl Schmitt (2008, p. 27-39), tende a reafirmar o caráter central da guerra como condição natural ou latente das relações humanas e internacionais. Hobbes, em *Leviatã*, argumenta que o estado de natureza é um “estado de guerra de todos contra todos”, e que a paz só se impõe artificialmente, por meio de um contrato social garantido pelo poder soberano. Schmitt, mais tarde, reafirma a guerra como uma possibilidade sempre presente na definição do político, estabelecendo que a distinção fundamental da política é entre *amigo* e *inimigo*. Nessas concepções, a paz é vista como exceção, como trégua instável, e a guerra, como um dado estrutural.

Bobbio propõe uma reflexão sobre a forma como a tradição filosófica, especialmente no campo da filosofia política, lidou historicamente com os temas da guerra e da paz. Para Bobbio, há um evidente desequilíbrio: a guerra sempre ocupou um espaço de destaque nas elaborações teóricas, enquanto a paz foi, durante muito tempo, relegada a um plano secundário. A paz, quando aparece no pensamento filosófico, geralmente surge como uma consequência da guerra e não como um ideal em si mesmo, merecedor de análise autônoma.

Argumento análogo pode ser trazido da história da filosofia. Muitas vezes se observou que sempre existiu uma filosofia da guerra, enquanto é bem mais recente a filosofia da paz, da qual o grande exemplo é Kant. Grande parte da filosofia política foi uma contínua reflexão sobre o problema da guerra (e da revolução como guerra civil): quais são as causas, quais são os remédios, quais são as consequências sobre as evoluções ou involuções das sociedades humanas. O tema da paz ou, o que dá no mesmo, da ordem (interna) sempre foi tratado como reflexo do tema da guerra e da desordem; a paz como a consequência, uma das possíveis consequências, da guerra (a ordem como a consequência da revolução) (Bobbio, 2000, p. 512).

Nessa perspectiva, a paz tem sido pensada quase sempre como algo derivado, como um momento posterior à violência, ao caos ou à ruptura e não como uma construção própria, propositiva e contínua. Ademais, Bobbio destaca que esse predomínio da “filosofia da guerra” sobre a “filosofia da paz” se manifesta não apenas em pensadores que justificam ou analisam a guerra, mas também na maneira como a política foi concebida ao longo dos séculos: o conflito, seja entre Estados, classes ou grupos, ocupa o centro das preocupações teóricas. A paz, quando tratada, muitas vezes é vista como um intervalo ou um resultado instável, e não como um objetivo permanente da ação política.

John Keegan, em *Uma História da Guerra*, refletiu sobre a centralidade da violência organizada na construção da narrativa histórica ocidental. Keegan evidencia que os principais marcos da constituição dos Estados modernos encontram-se, quase invariavelmente, vinculados a processos de conquista, revoltas internas ou movimentos de emancipação armada. Em suas palavras:

A história escrita do mundo é, em larga medida, uma história de guerras, porque os Estados em que vivemos nasceram de conquistas, guerras civis ou lutas pela independência. Ademais, os grandes estadistas da história escrita foram, em geral, homens de violência pois, ainda que não fossem guerreiros – e muitos o foram –, compreendiam o uso da violência e não hesitavam em colocá-la em prática para seus fins (Keegan, 2006, p. 492).

Tem-se, portanto, que a guerra não é um fenômeno acidental ou excepcional na trajetória humana, mas um dos principais pilares na constituição da ordem sociopolítica. Afinal, a formação de Estados, a fixação de fronteiras e a consolidação de regimes muitas vezes se deram por meio da força, empregada tanto por líderes militares quanto por estadistas que, mesmo não sendo guerreiros, compreendiam e utilizavam estrategicamente a violência para alcançar fins políticos. Nesse contexto, não se pode olvidar que a história escrita, ao privilegiar conflitos armados e figuras de poder associadas à guerra, consagra uma lógica em que a violência é vista como motor da transformação histórica.

Ao refletir sobre as tradições do pensamento político ocidental Bobbio destaca a raridade e a novidade de uma autêntica “filosofia da paz”, apontando Kant como uma das poucas figuras que se dedicaram sistematicamente a esse tema. A obra *A Paz Perpétua* (*Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*) – um dos primeiros estudos sobre a “filosofia da paz” – configura-se como uma exceção notável em um

campo historicamente marcado pela ênfase na guerra, nas revoluções e nos conflitos como motores da história. Tanto Bobbio quanto os teóricos contemporâneos do liberalismo e do cosmopolitismo jurídico reconhecem em Kant um pensador visionário (e até utopista), que propôs uma alternativa racional e institucionalizada para a superação da guerra como instrumento das relações internacionais. Em sua proposta, Kant concebe um projeto de pacificação duradoura baseado na constituição de uma federação de Estados republicanos, sustentada pelo primado do direito internacional público. Esse arranjo, ainda que utópico em certa medida, não deve ser interpretado como mera fantasia, mas como uma orientação normativa que antecipa a possibilidade de construção progressiva da paz por meio de instituições jurídicas, regras universais e compromissos racionais entre os povos. Esse modelo kantiano se diferencia das abordagens realistas ou bélicas da política internacional ao afirmar que a paz não precisa ser apenas um intervalo entre guerras, mas pode tornar-se um *estado permanente*, desde que seja construída com base em princípios de justiça, respeito mútuo entre os povos e mecanismos institucionais que coíbam o arbítrio e a violência. Assim, a paz deixa de ser um ideal inalcançável e passa a figurar como um objetivo político viável, ainda que desafiante, que exige a consolidação de uma ordem jurídica internacional comprometida com os direitos humanos, a autodeterminação dos povos e o fortalecimento do Estado de Direito no plano global (Cf. Kant, 2018; Pinheiro, 2019, p. 81-84).

Portanto, longe de serem conceitos mutuamente excludentes em termos absolutos, guerra e paz configuram um *continuum dinâmico*, com zonas de transição e convivência ambígua. A guerra pode assumir formas não convencionais, enquanto a paz pode ser instável ou mesmo ilusória. Assim, torna-se necessário abandonar a rigidez dos pares antitéticos e avançar para abordagens mais complexas, capazes de reconhecer os múltiplos níveis e dimensões em que essas categorias se articulam na realidade contemporânea. Nesse sentido, a contribuição de Bobbio é fundamental não apenas por identificar a estrutura antitética dos conceitos, mas sobretudo por indicar a possibilidade de superá-la por meio da análise das mediações e ambivalências que caracterizam os tempos modernos. Afinal, a preocupação conceitual da guerra nasce da constatação de Bobbio de que o conceito de guerra e paz estão estreitamente ligados em um típico caso de antítese, sendo a guerra o termo forte e a paz o termo fraco.

Mas por que falar de guerra e não da paz? A indagação formulada por Bobbio acerca das causas da guerra e da contínua ausência da paz parte de uma constatação inquietante: o fenômeno da guerra atravessa os séculos como uma das realidades mais complexas e persistentes da experiência humana. Bobbio sugere que as diversas respostas a essa questão constituem, em larga medida, o núcleo da filosofia da história. Em suas palavras:

Por que a guerra e não a paz? Das diferentes respostas a esta pergunta constitui-se em grande parte a filosofia da história: que pode ser considerada, nas suas várias versões e nas soluções que ela dá ao problema, a transposição para a esfera dos acontecimentos humanos das grandes interrogações sobre as razões ou não-razões do mal no mundo: a guerra como mal menor, a guerra como mal necessário, a guerra como mal aparente, sem mencionar, em uma concepção teológica e fideísta persistente, mesmo durante a grande fase da filosofia racionalista, da guerra como castigo divino. Ao lado dessas concepções globais – que tendem a dar uma justificativa da guerra enquanto tal – colocam-se as tentativas, nas quais se exercitaram durante séculos teólogos e juristas, de distinguir as guerras justas das guerras injustas (Bobbio, 2000, p. 513).

Essa reflexão demonstra como a guerra, ainda que quase unanimemente compreendida como manifestação do mal, vem sendo racionalizada por distintas tradições filosóficas, religiosas e jurídicas. A guerra, nesse sentido, foi tratada ora como mal necessário, ora como punição divina, ora como produto da natureza humana. Em todos esses discursos, permanece a tentativa de encontrar sentido ou justificativa para aquilo que parece intrinsecamente contraditório à própria civilização. Nota-se também que tal inquietação chama a atenção para uma tentativa de justificação filosófica da guerra como fenômeno estrutural da história. Nesse sentido, ele não apenas reconhece a complexidade da guerra, mas também critica as tentativas reducionistas de explicá-la por um único viés. Ao mencionar interpretações como a guerra como “mal menor”, “mal necessário” ou “castigo divino”, Bobbio evidencia a necessidade de se compreender a guerra como fenômeno plural, resultado de múltiplas causas (morais, políticas, econômicas, religiosas e simbólicas, etc). Assim, a pergunta inicial – “por que a guerra e não a paz?” – persiste.

1.2 Os grupos políticos e a guerra irregular

Para Bobbio só é possível falar em *estado de paz* se for possível compreender o *estado de guerra*. Em Bobbio “existe um estado de guerra quando dois ou mais grupos políticos encontram-se entre si em uma relação de conflito cuja solução é confiada ao uso da força” (Bobbio, 2000, p. 513). Contudo, a opção pelo termo “grupos políticos”, e não “Estados”, como sujeitos da guerra, revela uma escolha metodológica inspirada por Max Weber⁴, conforme o próprio autor explicita:

Utilizo em sentido weberiano a expressão ‘grupo político’, que é mais ampla do que ‘Estado’, para incluir também os grupos independentes, e contudo dotados de força própria, que não podem ser incluídos na noção técnico-jurídica de Estado, com a qual se tende a compreender o ente territorial nascido da dissolução da sociedade medieval, caracterizado não apenas pelo monopólio da força, mas também por um aparato administrativo estável (2000, p. 513).

Essa ampliação conceitual, no entanto, suscita questionamentos importantes. Afinal, a percepção de que a substituição da categoria jurídica de “Estado” por uma noção sociológica mais abrangente, como “grupo político”, pode diluir a precisão

⁴ Max Weber utiliza o termo “comunidade política” (*politische gemeinschaft*) em diversos momentos na obra *Economia e Sociedade* (1999), e o faz com uma definição específica, que não se confunde automaticamente com o conceito de “Estado”. Em Weber, uma comunidade política é toda aquela que, no interior de um território, pretende reservar para si o uso legítimo da coação: “Compreendemos por comunidade política aquela em que a ação social se propõe a manter reservados, para a dominação ordenada pelos seus participantes, um ‘território’ (não necessariamente um território constante e fixamente delimitado, mas pelo menos de alguma forma delimitável em cada caso) e a ação das pessoas que, de modo permanente ou temporário, nele se encontram, mediante a disposição do emprego da força física, normalmente também armada” (1999, p. 155). Contudo, essa comunidade não é dotada, por si só, da legitimidade exclusiva e institucionalizada que Weber associa ao Estado moderno. O próprio Weber adverte que “a existência de uma comunidade ‘política’, nesse sentido, não é um fenômeno dado desde sempre e por toda parte” (1999, p. 155), ressaltando sua instabilidade e diversidade histórica e funcional. Essa definição ainda é ampla e engloba múltiplas formas históricas de dominação, não se limitando à forma moderna do Estado. A comunidade política é uma categoria mais genérica, que pode abarcar desde comunidades tribais até formas imperiais e pré-modernas de dominação. O Estado moderno, por outro lado, se define, para Weber, de forma muito mais estrita e específica: “Hoje, o Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território – este, o ‘território’, faz parte da qualidade característica –, reclama para si (com êxito) o monopólio da coação física legítima, pois o específico da atualidade é que a todas as demais associações ou pessoas individuais somente se atribui o direito de exercer coação física na medida em que o Estado o permita” (Weber, 1999, p. 525-526). Dessa forma, o que distingue o Estado moderno não é apenas a aplicação da coação física, mas a legitimidade reconhecida dessa coação, além de sua estrutura institucional estável e racionalizada, baseada na legalidade. A dominação do Estado moderno se funda “em virtude de ‘legalidade’, da crença na validade de *estatutos* legais e da ‘competência’ objetiva, fundamentada em regras racionalmente criadas” (Weber, 1999, p. 526). Assim, empregar o termo “comunidade política” como sinônimo de Estado implica reduzir este último a uma coletividade genérica com capacidade de coação, apagando os elementos distintivos que, para Weber, constituem o Estado moderno: a dominação racional-legal, a centralização da autoridade, a profissionalização da administração pública e o monopólio legítimo da violência. A substituição conceitual dilui as especificidades do tipo ideal de Estado moderno, em uma construção teórica central na análise da racionalização política ocidental.

analítica e normativa própria do discurso jurídico-político, especialmente quando se trata de refletir sobre a *legitimidade do uso da força*, os direitos internacionais e as obrigações que decorrem da soberania estatal. Enquanto o conceito de Estado se ancora em uma tradição jurídica consolidada – marcada por elementos como território, povo e governo soberano –, a expressão “grupo político” carece de critérios objetivos e normativos claros. Ela pode abarcar desde organizações insurgentes até coletividades tribais ou paramilitares, o que, embora tenha utilidade na descrição empírica de conflitos, compromete a capacidade de normatização e responsabilização jurídica. Essa ambiguidade pode ser problemática, sobretudo quando se pretende refletir sobre a guerra em termos de *jus ad bellum* e *jus in bello*, isto é, em termos jurídicos que demandam sujeitos claramente definidos e reconhecidos no plano internacional. Alberico Gentili (2006, p. 65) faz referência a dois grandes líderes romanos ao tratar do assunto: “Inimigos são aqueles que fazem a guerra contra nós ou contra os quais nós a intimamos publicamente; os outros são ladrões ou salteadores” (Pompônio) e no mesmo sentido “são inimigos aqueles contra os quais o povo romano declarou publicamente a guerra ou que esses a declararam contra o povo romano; os demais se chamam ladrões ou salteadores” (Ulpiano).

A crítica à opção terminológica de Bobbio ganha ainda mais peso à luz de seu próprio esforço, presente em outras obras, de aproximar a teoria política ao arcabouço do direito. Em *A Era dos Direitos*, Bobbio assevera que “hoje, estamos cada vez mais convencidos de que o ideal da paz perpétua só pode ser perseguido através de uma democratização progressiva do sistema internacional” (Bobbio, 2004, p. 203). Aqui, nota-se o reconhecimento de que a normatividade jurídica – e não apenas categorias sociológicas – deve sustentar a organização da paz e o tratamento dos conflitos. É nesse contexto que soa paradoxal o recurso a uma categoria que, embora sociologicamente operativa, enfraquece os fundamentos jurídicos da própria análise do conflito e da paz. Além disso, autores como Hans Kelsen, que influenciaram Bobbio profundamente, sustentaram a importância da rigidez conceitual no campo jurídico-político. Kelsen, ao definir o Estado como uma construção normativa, afirma: “O Estado é a personificação da ordem jurídica nacional. Ele não existe fora do direito, mas é ele próprio uma criação jurídica” (Kelsen, 2000, p. 129). No mesmo sentido, Rafael Salatini (2013, p. 30) anota também:

Isso porque a guerra consiste numa relação pública entre dois corpos públicos, que demanda, antes de qualquer coisa, uma declaração, seja explícita ou implícita, para se iniciar, assim como um documento de rendição para se findar, sem os quais as agressões, assim como o seu fim, não podem ser consideradas senão como agressões privadas e, enquanto tais, inferiores à instituição da guerra enquanto fenômeno público (como são os fenômenos que envolvem, via de regra, o Estado), que não gera direitos privados (como são tipicamente os direitos individuais) (Salatini, 2013, p. 30).

Salatini resgata, portanto, um aspecto fundamental da filosofia política clássica que remonta à tradição jusnaturalista moderna, em especial a Rousseau, sobre a natureza pública da guerra, uma vez que parte da distinção entre relações privadas e públicas para delinear os contornos que conferem legitimidade ao fenômeno bélico. Ao afirmar que a guerra é uma “relação pública entre dois corpos públicos”, Salatini recoloca a guerra no terreno da soberania estatal, ou seja, como prerrogativa exclusiva dos entes dotados de legitimidade política, isto é, os Estados, e não de indivíduos ou grupos privados. Trata-se de uma concepção que visa não apenas distinguir a guerra do simples uso da força, mas também enquadrá-la dentro de um regime normativo próprio, que implica ritos de abertura (a declaração formal ou equivalente) e de encerramento (a rendição), dotados de significação jurídica e política. Essa visão repousa sobre uma *matriz rousseauiana*, que compreende o Estado como o *locus* por excelência da vontade geral e, portanto, da legalidade. Nesse sentido, somente os corpos políticos, enquanto portadores da soberania, podem travar uma guerra legítima. A ausência de uma declaração formal de guerra ou de um documento de rendição não é mero detalhe procedimental, mas sim um indício de que o conflito não alcançou o status de guerra pública, permanecendo no plano de um litígio entre entes privados – o que compromete sua legitimidade e impede a produção de efeitos jurídicos típicos do direito internacional público, como o *status* de combatente ou a regulação da ocupação. Ainda, destaca-se também em Salatini, a presença de uma tensão estrutural nas relações internacionais contemporâneas, em que frequentemente se assiste à proliferação de violências travadas por atores não estatais, como grupos paramilitares, insurgentes ou corporações privadas de segurança. Esses agentes, embora atuem no campo das hostilidades, não se enquadram no paradigma clássico da *guerra pública*. Isso conduz a uma ambiguidade normativa: as agressões por eles perpetradas, não sendo formalizadas no campo jurídico-político, permanecem em uma zona cinzenta que os torna, do ponto

de vista da tradição rousseauiana evocada por Salatini, juridicamente inferiores – pois desprovidos da legitimidade que só o Estado pode conferir.

Logo, ao substituir o Estado por entidades de contornos sociológicos indeterminados, como “grupos políticos”, compromete-se a clareza fundamental necessária à responsabilização jurídica no plano internacional, que é central na filosofia bobbiana. Michel Villey, por sua vez, ao tratar da evolução do pensamento jurídico, argumenta que “o rigor de uma ciência (inclusive do direito) consiste precisamente em escapar a esta flutuação da linguagem e assegurar a cada termo um significado constante e relativamente preciso” (Villey, 2008, p. 10). Assim, renunciar a um conceito jurídico claramente definido, como o de Estado, em favor de uma expressão ambígua, representa uma perda metodológica e normativa que afeta a própria racionalidade do direito.

Pode-se argumentar que a escolha de Bobbio busca dar conta das mutações do mundo contemporâneo, onde novos atores, como organizações terroristas, milícias, grupos separatistas e cartéis, exercem, de fato, um controle de poder e recorrem à violência de forma semelhante à dos Estados. No entanto, a abordagem normativa do direito não deve ser abandonada em nome de uma sociologia descritiva. Antes, deve ser desafiada a buscar novos mecanismos de reconhecimento e incorporação dessas realidades dentro dos limites conceituais do sistema jurídico, sem abdicar de sua coerência interna. Em suma, embora a escolha de Bobbio pelo termo “grupos políticos” tenha respaldo na tradição sociológica weberiana (e busque refletir a complexidade do mundo real), ela também representa uma inflexão que fragiliza o rigor jurídico da análise política. Em um contexto em que o direito internacional busca se afirmar como instrumento de limitação da violência e da organização da paz, manter o Estado como categoria central parece ainda ser a opção mais adequada – não por apego à tradição, mas por necessidade teórica e prática de delimitação clara de sujeitos e responsabilidades.

A denominação mais correta para os tais “grupos políticos” talvez seja aquela que foi estabelecida por Marcelo Bastos de Souza ao classificar essas *formações extralegais* como “guerra irregular”. Em suas palavras:

Podemos definir ‘guerra irregular’ como um conflito em que uma das partes não possui uma organização militar nos moldes dos exércitos nacionais nem combate segundo uma doutrina formalizada. Além disso, não possui reconhecimento jurídico segundo as normas

estabelecidas pelos organismos internacionais. Conhecidas também como ‘guerra de guerrilhas’, a guerra irregular, apesar de se apresentar de maneira peculiar em cada caso histórico em que foi empregada, possui determinadas características definidoras, entre as quais podemos destacar: a participação popular, a condução política, o apoio externo, a propaganda, a negação do confronto direto (In: Silva & Leão, 2018, p. 443).

A definição respeita em algum modo as características dos grupos políticos, sem equipará-los a Estados soberanos, uma vez que para isso lhes faltam o inafastável reconhecimento jurídico⁵.

1.3 Guerra: uma aproximação conceitual

O conceito de guerra pode ser compreendido inicialmente a partir da análise de dois elementos: a *violência* e o *conflito*. Longe de ser um fenômeno unívoco, já que a guerra envolve múltiplas dimensões que se entrelaçam em sua definição, desde o embate físico até as estruturas políticas e sociais que o sustentam. O *Dicionário de Política* de Bobbio, faz referência ao conceito de Quincy Wright, para o qual a guerra como “um *violento contato* de entidades *distintas* mas *semelhantes*” (*apud* Bobbio et al, 2000, p. 571; Wright, 1988, p. 3). Essa definição sublinha a ideia de *violência como fator constitutivo da guerra*, ao mesmo tempo em que reconhece a existência de certa simetria entre os sujeitos envolvidos – sejam eles Estados, facções ou grupos armados, já criticada por nós nesta seção. No entanto, a crítica a essa conceituação aponta para sua insuficiência: ela abrange eventos que nem sempre são reconhecidos como guerra no senso comum e, por outro lado, deixa de lado aspectos que ajudam a delimitar o fenômeno em seu sentido mais estrito. A noção de conflito é igualmente fundamental

⁵ A compreensão da ordem contemporânea exige uma distinção ontológico-normativa entre *sujeitos de direito*, *atores* e *sujeitos não estatais*. Enquanto os Estados figuram como sujeitos originários e detentores de capacidade plena, o cenário multilateral atual é marcado pela consolidação dos *sujeitos não estatais* – como, por exemplo, o indivíduo, as organizações internacionais e, em regimes específicos, os povos e minorias. Diferente dos meros atores internacionais (como ONGs e corporações), que exercem poder político (fato) sem personalidade jurídica internacional própria, os sujeitos não estatais ascenderam à categoria de destinatários diretos de normas e titulares de direitos oponíveis ao Estado, o que Bobbio (2004, p. 55) interpreta como o embrião de um ordenamento jurídico universal. Essa transição reflete o que Cançado Trindade (2015, p. 187) denomina ‘humanização do direito internacional’, processo no qual o indivíduo deixa de ser objeto da vontade estatal para se tornar sujeito de direitos humanos. Para a presente tese, essa pluralidade de sujeitos é o que fundamenta a necessidade de uma Soberania Fiduciária, na qual o Estado deixa de ser o fim em si mesmo (soberania absoluta) para atuar como garantidor de direitos de uma humanidade composta por múltiplos centros de subjetividade (SHAW, 2021, p. 198). Sobre a *Soberania Fiduciária Territorial (SFT)* confira na seção 3.4 da presente tese.

para a compreensão da guerra. Afinal, Bobbio destaca que só é possível entender o significado da paz se, antes, compreendermos o que é a guerra, sendo que para ele, existe guerra quando dois ou mais grupos políticos se encontram em uma relação de conflito cuja solução é confiada ao uso da força (Bobbio, 2000, p. 513). Colhe-se também:

A guerra, enquanto solução de um conflito entre grupos políticos através do uso da força, é um dos modos de solucionar um conflito, à qual geralmente se recorre quando os modos pacíficos não surtiram efeito (Bobbio, 2000, p. 514).

Essa definição evidencia que a guerra é, essencialmente, um meio violento de resolução de incompatibilidades políticas, quando a mediação ou a negociação já não são consideradas viáveis.

Portanto, o conflito surge quando há incompatibilidade entre os interesses ou necessidades de indivíduos ou grupos, de modo que sua satisfação só é possível mediante prejuízo de um dos lados (Bobbio, 2000, p. 513) e, pela via de consequência, a violência aparece como instrumento extremo, mas recorrente, na tentativa de imposição da vontade de uma parte sobre a outra.

Esse entendimento remonta também ao pensamento clássico de Thomas Hobbes, filósofo central na filosofia bobbiana⁶. Em *Leviatã*, Hobbes descreve o estado de

⁶ A importância de Thomas Hobbes para a filosofia bobbiana é destacada por Bobbio em sua autobiografia: “Dos meus dez, os primeiros cinco são os maiores filósofos políticos da era moderna e, portanto, representam uma escolha quase obrigatória, que não requer explicações, ao menos até a ruptura da tradição do pensamento racionalista realizado por Marx: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel. Para os cinco contemporâneos, que enumero não em ordem cronológica, mas segundo a ordem subjetiva do período no qual me aproximei de cada um deles: Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto, Weber” (1997b, p. 89). Bobbio adotou também o método analítico hobbesiano anotei o seguinte: “Sobre o *método analítico* hobbesiano destacou Bobbio: “Fiquei impressionado sobretudo pela inovação de Hobbes em relação ao método. [...] Que a influência de Hobbes no curso de minhas idéias foi maior, como sustentou Bovero, em relação ao método que ao conteúdo, é uma correta. Acredito, no entanto, que também em relação à substância existida idéias hobbesianas que contribuíram para a formação de meu pensamento político” (1997b [1996], p. 118). Sobre as motivações de Bobbio utilizar o *método analítico* hobbesiano, em detrimento ao método histórico, colhe-se de sua obra a seguinte afirmação: “No estudo dos autores do passado nunca me senti particularmente atraído pela miragem do assim chamado enquadramento histórico, que eleva as fontes a precedentes, as coincidências a condições, dispersa-se às vezes em particularidades até perder de vista o todos: dedique-me, em vez disso, com particular interesse à enunciação de temas fundamentais, à elucidação de conceitos, à análise dos argumentos, à reconstrução do sistema” (BOBBIO, 1994c [1979], p. 7; BOBBIO, 2000c [1999], p. 23). Na apresentação de *Thomas Hobbes*, há uma clara explicação sobre o método analítico: “No estudo dos clássicos da filosofia, o método analítico – orientado principalmente para a reconstrução conceitual de um texto e para a comparação de diferentes textos do mesmo autor – contrapõe-se ao método histórico, que tende a situar um texto nos debates da época, com o objetivo de explicar suas origens e seus efeitos. Na realidade, os

natureza como uma “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*), em que os homens, privados de um poder comum que os contenha, vivem num ambiente de desconfiança mútua e confronto permanente. Nesse estado, a violência é o meio natural de resolução de disputas, e a vida humana é descrita como “solitária, pobre, suja, bruta e curta” (Hobbes, 2015, XIII, p. 107). A guerra, para Hobbes, não se resume ao combate físico em si, mas abrange a disposição manifesta para a violência, mesmo na ausência de lutas concretas: “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na disposição conhecida para ela...” (Hobbes, 2015, XIII, p. 118). Essa dimensão instrumental da violência é também destacada por Carl von Clausewitz, para quem “a guerra é, pois, um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade” (2023, p. 7). A guerra, assim, torna-se uma *continuação da política por outros meios*, uma forma extrema de alcançar objetivos políticos por meio da força.

Apesar das variações conceituais, um ponto converge entre os teóricos: a guerra não é apenas um fenômeno caótico ou impulsivo, mas um instrumento racional de dominação e imposição de interesses, sustentado por relações de conflito e legitimado, muitas vezes, por estruturas sociais ou estatais. Alberico Gentili, por exemplo, define a guerra como “a justa contenda de armas públicas” (2006, p. 61), conferindo-lhe um caráter jurídico e político que, embora diferencie o uso da força entre entes públicos e privados, ainda preserva a centralidade da violência na resolução do embate.

Dessa forma, compreender a guerra sob a ótica da violência e do conflito permite uma abordagem mais densa e crítica do fenômeno, indo além da simples associação com batalhas ou combates armados. Trata-se de um processo social e político, no qual a violência não é apenas o meio, mas também o reflexo de uma ordem conflituosa que, em certas circunstâncias, abdica do diálogo para recorrer à força.

A *dimensão política da guerra* destacada por Clausewitz ressalta o caráter intencional e coercitivo da guerra, subordinando-a a objetivos políticos específicos, ao qual Bobbio também compactua ao afirmar que “... a guerra é a manifestação mais clamorosa da política” (Bobbio, 2009, p. 211). Apesar de a guerra ser frequentemente

dois métodos não são incompatíveis. Podem ser facilmente integrados” (BOBBIO, 1991c [1989], [s. p.]). Finalmente, em *Direita e Esquerda* Bobbio utiliza o método analítico para melhor explicar a diáde direita-esquerda: “O único modo de refutar minha tentativa de redefinir a diáde especificando o critério e substituí-lo por outro. E para conseguir isso, não vejo outro método possa ser empregado senão, mais uma vez, o método analítico” (BOBBIO, 1995a [1994], p. 16). Todo aquele que quiser compreender adequadamente a filosofia bobbiana, deve compreender a sistemática do método analítico, pois, ele se faz presente em toda a obra de Bobbio” (Pinheiro, 2019, p. 73).

entendida em seu aspecto mais imediato como um fenômeno de violência e destruição, esta possui uma dimensão mais profunda: o caráter eminentemente político. Tal compreensão remonta a Clausewitz, que ao afirmar que a guerra é a continuação da política por outros meios, reconhece que a violência organizada não é um fim em si mesma, mas um instrumento racional e intencional para alcançar objetivos políticos. Esta concepção é corroborada por Bobbio, que não apenas reconhece a política como substrato da guerra, mas a enxerga como seu clímax mais explícito: “A guerra é um conflito entre grupos políticos respectivamente independentes e considerados como tais, cuja solução é confiada à violência organizada” (Bobbio, 2003, p. 142). Com essa afirmação, Bobbio reforça o entendimento de que a guerra é uma ferramenta de decisão no cenário das relações internacionais e sociais, onde o uso da força se impõe quando os demais instrumentos de mediação falham. Assim, a guerra não apenas se insere na esfera política, como também atua como um mecanismo de resolução, ainda que extrema, dos antagonismos sociais e institucionais. Bobbio conceitua o conflito como uma situação na qual “as necessidades e interesses de um indivíduo ou de um grupo são incompatíveis com aqueles de um outro [...] e portanto não podem ser satisfeitos senão com prejuízo de um ou de outro” (Bobbio, 2000, p. 513).

Esse diagnóstico da política como arena de disputas irreconciliáveis corrobora a ideia de que a guerra surge como uma extensão lógica, ainda que trágica, dessas contradições, quando as formas pacíficas de negociação se mostram ineficazes. O conflito, nesse sentido, não é um desvio da política, mas uma de suas expressões possíveis. Ademais, Bobbio assinala que:

Nas relações entre grupos sociais, não obstante a pressão que pode exercer a ameaça ou a execução de sanções econômicas para induzir o grupo adversário a desistir de um comportamento tido como nocivo ou ofensivo (nas relações entre grupos os condicionamentos de natureza ideológica contam menos), o instrumento decisivo para impor a própria vontade é o uso da força, isto é, a guerra (Bobbio, 2007, p. 83).

Reafirma-se, portanto, o papel central da guerra enquanto ferramenta de imposição de vontade no contexto de lutas por hegemonia, dominação ou resistência. A política, então, ao invés de se opor à guerra, muitas vezes se serve dela para fazer valer determinadas decisões e interesses que não encontram aceitação consensual. Por isso é tão difícil se falar em *paz duradoura*, pois a política se serve da guerra de forma instrumental. Nesse horizonte, é possível sustentar que a guerra não é uma negação da

política, mas, paradoxalmente, uma de suas formas mais intensas de realização. Trata-se de um fenômeno racional, organizado, dirigido por finalidades específicas que pertencem à ordem da política, ainda que concretizado por meios violentos. A guerra não é o oposto da razão política; ela é, por vezes, sua expressão última e mais dramática. Isso não significa, evidentemente, uma defesa normativa da guerra, mas uma leitura analítica de sua função e sentido dentro do campo político. Assim, a concepção de guerra como ato político permite não apenas compreendê-la em sua complexidade, mas também desmistificá-la enquanto mero impulso irracional ou patológico. A guerra é parte da gramática do poder, inscrita na lógica dos conflitos de interesses e na disputa por legitimidade e dominação. Reconhecê-la como tal é condição fundamental para refletir criticamente sobre sua ocorrência, seus limites e, sobretudo, sobre as possibilidades reais de superação por meio da paz – também ela, por sua vez, um projeto político.

Ainda, cabe aqui refletir também – além do viés político – o fato de que a guerra também possui uma *natureza jurídica*. Hugo Grotius, por exemplo, a define como “o estado de indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força” (2006, p. 71-72), o que aponta para a formalização do conflito e a existência de regras, mesmo que atípicas, que regem as hostilidades. A complexidade da definição jurídica da guerra é aprofundada por Quincy Wright, que a descreve como a “condição jurídica que permite, igualmente a dois ou mais grupos hostis, conduzir um conflito com a força armada” (*apud* Bobbio et al, 2000, p. 572). Essa perspectiva destaca a guerra como um estado legalmente reconhecido que legitima o uso da força armada entre partes beligerantes. Já Gaston Bouthoul aponta três características distintivas da guerra: ser um fenômeno coletivo, uma luta armada e possuir caráter jurídico. Assim, ele a define como “luta armada e cruenta entre grupos organizados”, embora a dimensão jurídica nem sempre seja evidente em sua formulação (*apud* Bobbio et al, 2000, p. 572).

Por fim, se nos parece que há uma impossibilidade ou inadequação das tentativas de enquadramento do conceito de guerra perante uma definição rígida e unívoca, na medida em que se revela uma perspectiva multifacetada.

A análise da doutrina nos leva a concluir que não existe uma definição unívoca do conceito de Guerra. Mais próxima da realidade poderia estar uma definição que considerasse — como propõe alhures Q. Wright — a análise dos fatos históricos concretos, que foram chamados "Guerras". Tais fatos se caracterizam por: a) atividade militar; b) alto grau de tensão na opinião pública; c) adoção de normas

jurídicas atípicas, referentes às vigentes no período de paz; d) uma progressiva integração política dentro das estruturas estatais dos beligerantes. Assim, a Guerra se configura, ao mesmo tempo, como uma espécie de conflito, uma espécie de violência, um fenômeno de psicologia social, uma situação jurídica excepcional e, finalmente, um processo de coesão interna (Bobbio et al, 2000, p. 572).

A referência à proposta de Quincy Wright (1988, p. 5-15), é relevante para o campo das ciências humanas e sociais, pois desloca o foco da abstração conceitual para uma abordagem empírica, fundamentada na observação de fenômenos históricos concretos. Ao sintetizar as características extraídas dessas experiências históricas (atividade militar, tensão social, normas jurídicas excepcionais e integração política, etc), é possível compreender a guerra não como um evento isolado ou meramente militar, mas como um fenômeno sistêmico e complexo, que atravessa dimensões distintas da vida social. Isso é crucial para uma tese de doutorado que pretenda lidar com os aspectos filosóficos, jurídicos, sociológicos ou políticos do fenômeno bélico.

Nesse contexto, a *atividade militar* pode parecer autoevidente, mas a sua inclusão como um dos elementos (entre outros mais abstratos) demonstra que a guerra não se esgota na mera ação armada. Afinal, o uso organizado e legitimado da força é apenas uma faceta visível de um processo mais profundo. A tensão na opinião pública, por sua vez, remete à dimensão psicossocial do conflito, enfatizando que a guerra também é um fenômeno simbólico, que molda percepções, narrativas e identidades sociais, já que a guerra não se impõe apenas sobre os corpos, mas também sobre os imaginários.

Já a adoção de *normas jurídicas atípicas* indica a ruptura do quadro normativo habitual – o chamado “estado de exceção” – que introduz uma espécie de parêntese jurídico no Estado de Direito. A guerra, portanto, perturba o campo do Direito, ao mesmo tempo que exige dele uma resposta normativa especial: o *jus in bello*.

A *integração política interna*, por fim, revela que a guerra tende a gerar um movimento centrípeto dentro dos Estados, fortalecendo estruturas de comando, restringindo liberdades civis e promovendo, muitas vezes, uma retórica de unidade nacional. É nesse ponto que a guerra se apresenta como um “processo de coesão interna”, conceito que desestabiliza visões simplificadas do conflito armado como mera desagregação social. Paradoxalmente, a guerra pode consolidar identidades nacionais e fortalecer projetos estatais.

O valor analítico dessa definição ampliada e pluralista da guerra está justamente em sua capacidade de escapar das armadilhas conceituais que limitam o fenômeno bélico à esfera puramente militar. Ela permite um diálogo com áreas como a ciência política, a psicologia social, o direito internacional e a teoria do Estado. Assim, ao mesmo tempo em que se revela uma dificuldade de definir “guerra” de modo uniforme, torna-se conveniente se propor uma chave interpretativa sofisticada: considerar a guerra como fenômeno complexo, estruturado por múltiplas dimensões, como por exemplo, jurídica, política, simbólica, social e militar. Isso se alinha com abordagens contemporâneas sobre conflitos armados, que reconhecem as guerras como eventos que transbordam os campos de batalha e reverberam profundamente nas estruturas do Estado e da sociedade.

Finalmente, a partir de toda a complexidade de fundamentos, concebemos a guerra nos seguintes termos: Guerra é o ato político extremo entre Estados soberanos, reconhecidos juridicamente, pelo qual, diante da falência dos meios pacíficos, instaura-se legitimamente o uso da força organizada como forma de resolver conflitos intransigíveis, suspendendo a ordem normativa vigente e reconfigurando simultaneamente a estrutura jurídica, simbólica e institucional da realidade entre entes soberanos, por meio da violência institucionalizada.

1.4 Guerra: uma via bloqueada?

Em *O Problema da Guerra e as Vias da Paz*, Bobbio estabelece que a guerra equivale a uma *via bloccata*, isto é, uma rua sem saída. O exemplo metafórico serviu para ilustrar que existem determinados progressos históricos que uma vez ocorridos se tornam *irreversíveis*.

A ideia de que o processo histórico é *irreversível*, tal como desenvolvida por Norberto Bobbio, insere-se na tradição iluminista do progresso, mas vai além dela ao assumir uma dimensão normativa no âmbito da filosofia da história moderna. Em *O Problema da Guerra e as Vias da Paz*, Bobbio salienta que essa concepção, embora frequentemente apresentada como se fosse uma lei objetiva do desenvolvimento histórico, corresponde, na verdade, a uma escolha racional com implicações éticas e políticas. Trata-se, portanto, de uma tomada de posição crítica em relação ao passado, que recusa qualquer tentativa de restaurar estruturas ou valores que o tempo superou; o

que Bobbio denomina como “grandes e impossíveis retornos” ou o esforço de “fazer voltar para trás o relógio da história” (Bobbio, 2003, p. 56).

Essa leitura impõe ao agente histórico um compromisso com a transformação social, concebida não como um processo meramente acidental, mas orientado por critérios normativos, mesmo que não por uma finalidade previamente determinada. Em oposição ao determinismo teleológico do marxismo clássico, Bobbio afasta-se de uma visão em que a história caminha necessariamente em direção a um fim último. Sua reflexão está ancorada em uma postura crítica diante das heranças do Iluminismo e do positivismo, sem deixar de lado o ceticismo típico do pensamento liberal que permeia sua filosofia política. Nesse sentido, a irreversibilidade histórica funciona como um critério para deslegitimar projetos políticos de natureza reacionária, que almejam restaurar formas sociais extintas.

A ideia da irreversibilidade está ligada à teoria iluminista do progresso, mas depois foi aceita pela maior parte das sucessivas filosofias da história, românticas, positivistas, de modo a ser considerada quase como uma marca da filosofia da história. Mas esta também, longe de ser a expressão de uma lei objetiva, é o ingrediente de uma escolha racional: caracteriza, de fato, um comportamento ético-político, bem marcado pelo menos negativamente, a atitude daquele que foge da nostalgia do passado, recusa os grandes e impossíveis retornos, não pretende fazer voltar para trás, como se diz frequentemente, o relógio da história. A irreversibilidade do processo histórico é um dos argumentos mais comuns trazidos em apoio a uma escolha política: como momentos de um processo irreversível, foram alternadamente nomeados, no século passado, as guerras mundiais (Bobbio, 2003, p. 56-57).

Essa concepção encontra eco em outros pensadores. Cita-se como exemplo Reinhart Koselleck, na obra *Futuro Passado*, em que investiga a constituição do “tempo histórico” moderno como um tempo marcado pela aceleração e pela constante transformação. Nesse novo regime temporal, o futuro se emancipa do passado, rompendo com as noções cíclicas que predominavam nas concepções tradicionais da história.

[...] na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então (Koselleck, 2006, p. 314).

Assim como Bobbio, Koselleck reconhece na irreversibilidade do tempo histórico um traço essencial da modernidade. Dessa forma, tanto para Bobbio quanto para Koselleck, a noção de *irreversibilidade* não se reduz a uma observação empírica sobre o curso da história; ela se configura como uma categoria normativa. Ao assumir a irreversibilidade como horizonte interpretativo e ético, o sujeito histórico é chamado a assumir a responsabilidade pela construção do futuro, rejeitando idealizações do passado e projetos regressivos. Mesmo reconhecendo os custos históricos do progresso (como, por exemplo, as guerras mundiais, apontadas por Bobbio como marcos de irreversibilidade), a tarefa ética e política que se impõe é a de transformar, não retroceder.

A *via bloccata* se consistiria então em determinados *progressos históricos* que, uma vez experienciados, tornam-se *irreversíveis*. A escravidão poderia ser um exemplo, pois, ainda que se tenha a sua prática na contemporaneidade, é inegável que ela se dá sob uma profunda e completa reprova social, sendo universalmente condenada, ainda que praticada. Isto diverge, em muito, do passado, quando não só era aceita, como também legalmente permitida e integrava a economia e a cultura.

Feita essas considerações, Bobbio examina a possibilidade do fim da guerra sob duas abordagens distintas, cada uma carregada de diferentes implicações teóricas e práticas. Tal distinção é crucial não apenas para entender as diversas vertentes do pacifismo moderno, mas também para refletir sobre o papel que cabe à ação humana na construção da paz.

[...] que a guerra seja uma via bloqueada pode querer dizer duas coisas diferentes: a) a guerra é uma instituição esgotada cujo tempo já passou, e está destinada a desaparecer; b) a guerra é uma instituição inconveniente ou injusta, ou cruel, que deve ser eliminada. Em outras palavras, o fim da guerra é agora um fato consumado, mas trata-se de saber se esse evento é objeto de uma *predição* ou de um *projeto* humano (Bobbio, 2003, p. 57).

Com essas palavras, Bobbio introduz uma distinção decisiva entre duas maneiras de conceber a paz: uma como decorrência natural de um processo histórico irreversível e outra como resultado de uma intervenção consciente e planejada. A primeira interpretação (referida como *predição*) enxerga o desaparecimento da guerra como algo inevitável, fruto do desenvolvimento histórico, e, portanto, independente da vontade dos sujeitos. Essa concepção sustenta um tipo de pacifismo que Bobbio denomina de

passivo, caracterizado pela confiança no curso da história e pela expectativa de que a paz se estabelecerá por si só. A segunda leitura (associada à noção de *projeto*) parte de um entendimento oposto: a paz não é um destino certo, mas uma meta a ser construída por meio de decisão política e responsabilidade moral. Nesse sentido, a superação da guerra exige a ação consciente dos indivíduos e das instituições, mobilizados por valores éticos que reconhecem a crueldade e a injustiça do conflito armado. Essa postura ativa é o que Bobbio define como pacifismo ativo.

A oposição entre *predição* e *projeto*, portanto, estrutura uma crítica de fundo às concepções que naturalizam a paz e isentam os agentes históricos de seu papel na transformação das estruturas sociais. Para Bobbio, esperar passivamente pelo fim da guerra é abdicar da responsabilidade que cabe à humanidade diante de um fenômeno político persistente e destrutivo. A paz, para ele, não deve ser apenas esperada, deve ser feita.

Bobbio propõe uma reflexão contundente sobre como a ameaça da *guerra termonuclear* influenciou profundamente as formas de pensar a paz, especialmente ao distinguir duas respostas predominantes: o pacifismo passivo e o pacifismo ativo. A introdução das armas nucleares, com seu potencial de destruição sem precedentes, alterou significativamente a maneira como a guerra é percebida, esvaziando-a de seu antigo papel como instrumento legítimo de resolução de conflitos internacionais. Segundo Bobbio, essa nova realidade reforçou ambas as posições pacifistas. No primeiro caso, vinculado ao pacifismo passivo, a guerra aparece como algo que perdeu seu lugar no mundo contemporâneo: “a guerra tornou-se hoje tão terrível e catastrófica para ambos os contendores que, como meio para resolver as grandes controvérsias internacionais, ela é inútil e portanto destinada a desaparecer” (Bobbio, 2003, p. 57). Essa visão aposta no esgotamento histórico da guerra, considerando-a uma instituição ultrapassada, cujo desaparecimento seria uma consequência natural do próprio desenvolvimento da humanidade. Em contraste, a segunda posição, que Bobbio associa ao pacifismo ativo, surge de um juízo moral. Aqui, não se trata apenas de reconhecer a inutilidade da guerra, mas de rejeitá-la com base em seus efeitos inaceitáveis sobre a vida humana: “a guerra termonuclear, por suas consequências terrificantes, [...] é condenável e portanto é necessário fazer todo o esforço para encontrar os remédios adequados para eliminá-la para sempre” (Bobbio, 2003, p. 57). Esta forma de pacifismo exige ação consciente e determinada, envolvendo escolhas políticas e um compromisso

ético diante da ameaça de aniquilação. Bobbio evidencia como a emergência da guerra nuclear intensificou o debate pacifista, tornando mais nítida a diferença entre esperar que a guerra desapareça por si só e lutar ativamente para superá-la. Sua distinção entre pacifismo passivo e ativo revela-se, portanto, uma chave interpretativa relevante para compreender as posturas contemporâneas frente à possibilidade (e à urgência) da paz.

Finalmente, ao tratar da problemática nuclear Bobbio distingue duas posturas centrais frente à ameaça atômica e suas consequências para a ideia de paz no mundo contemporâneo. A primeira perspectiva parte do pressuposto de que, com a introdução das armas nucleares, a paz não mais dependeria de um equilíbrio clássico de forças – notoriamente instável ao longo da história –, mas de uma nova forma de estabilidade: um equilíbrio sustentado pela incapacidade mútua de agir, diante do risco iminente de destruição total. É o que se convencionou chamar de *equilíbrio do terror*, ou um *terror paralisante*”. A despeito de tal constatação, Bobbio rememora uma frase emblemática de Winston Churchill, proferida no dia seguinte à detonação da primeira bomba atômica soviética: “Por um processo de sublime ironia o mundo atingiu um estágio em que a segurança será o rebento galhardo do terror e a sobrevivência o irmão gêmeo do aniquilamento” (Bobbio, 2003, p. 58). A formulação expressa, com aguda ironia, a dramática inversão de valores na qual a paz se apoia, paradoxalmente, no medo da aniquilação recíproca. Em contrapartida, a segunda posição, também examinada por Bobbio, está fundada no surgimento de uma *consciência atômica*, que se traduz na percepção ética e política de que a guerra, embora tecnicamente possível, deve ser rejeitada como prática legítima. Essa consciência representa um avanço moral em relação à mera dissuasão estratégica. Enquanto a primeira concepção sustenta que a guerra se tornou *impossível* face ao risco de destruição total, a segunda defende que ela é *injustificável* sob qualquer prisma ético. Nas palavras do autor: “do ponto de vista da primeira posição, [...] a via da guerra [...] tornou-se ‘impossível’; do ponto de vista da segunda posição, significa que, mesmo sendo possível, é injustificável (ou ilegítima)” (Bobbio, 2003, p. 58). Assim, Bobbio sinaliza uma inflexão fundamental no pensamento político-jurídico moderno: o abandono progressivo da lógica bélica tradicional em favor de uma racionalidade que reconhece, na recusa da guerra, não apenas uma exigência de sobrevivência, mas uma necessidade de ordem moral e civilizatória.

Sob um outro aspecto, Bobbio também propõe uma profunda reflexão filosófica sobre a transformação radical do significado da guerra na era das armas nucleares, a partir da obra *O Terceiro Ausente*. Sustenta que a transição da guerra convencional para a guerra termonuclear não configura apenas um aumento quantitativo no poder destrutivo, mas representa uma mudança qualitativa profunda, e por consequência, uma ruptura que torna obsoletas as justificativas tradicionais da guerra.

Bobbio destaca a nova escala de destruição implicada no uso de armamentos nucleares: “A capacidade destrutiva das armas nucleares hoje existentes e potencialmente utilizáveis é tamanha que o seu uso indiscriminado poderia levar ao desaparecimento total da vida humana sobre a Terra [...] o fim da história.” (Bobbio, 2009, p. 15). Diante dessa realidade inédita, as categorias clássicas que, por séculos, serviram para racionalizar os conflitos armados tornam-se insuficientes. Bobbio revisita quatro dessas doutrinas tradicionais – a guerra justa, a guerra como mal menor, a guerra como mal necessário e a guerra como bem – demonstrando como todas perdem sua validade diante da ameaça de aniquilação total.

A primeira delas, a noção de *guerra justa*, tradicionalmente fundamentada na legítima defesa, repousa sobre o princípio *vim vi repellere licet* (é lícito repelir a força com a força). Contudo, no cenário nuclear, esse princípio entra em colapso. Para Bobbio, responder a um ataque convencional com armamento nuclear ultrapassa os limites da defesa legítima e se configura como um “excesso de legítima defesa”, portanto, uma resposta ilegítima. Já uma retaliação a um ataque nuclear com outro ataque nuclear tampouco se sustenta, pois, nesse caso, “o atacante já teria vencido”. Ele conclui: “O conceito mesmo de guerra de defesa perde qualquer significado. A guerra atômica anula a distinção entre guerra justa e injusta. Porque torna impossível um dos dois termos: a guerra de legítima defesa.” (Bobbio, 2009, p. 18). Nesse tipo de guerra, apenas o ataque preventivo importa – não há mais espaço para justiça ou defesa, apenas para destruição.

A segunda teoria, a *guerra como mal menor*, baseia-se na suposição de que, diante da perda de valores essenciais - como a liberdade ou a honra nacional -, a guerra pode ser o preço a pagar. Bobbio, contudo, demonstra que a guerra termonuclear não pode ser colocada lado a lado com outros males, pois ela representa a negação absoluta de qualquer valor. A catástrofe atômica é o próprio fim:

A guerra termonuclear é uma alternativa? Uma alternativa em relação a qual outra possibilidade existencial? [...] Não seria mais a alternativa tradicional entre guerra e liberdade, entre guerra e honra nacional, mas, segundo a análise radical de Günther Anders, entre ser e não ser, em conformidade com a máxima suprema do niilismo: ‘Em lugar do ser, o nada’ (Bobbio, 2009, p. 19).

Nessa perspectiva, a escolha já não é entre valores, mas entre existir e desaparecer.

A terceira concepção, a de *guerra como mal necessário*, tem raízes na filosofia da história, especialmente no pensamento hegeliano, que via os conflitos como motores do progresso humano. Bobbio rejeita frontalmente essa visão, apontando que a destruição nuclear não gera nenhum tipo de síntese histórica, tendo em vista que ela simplesmente elimina a possibilidade de qualquer futuro. Ele afirma: “Basta ter visto qualquer fotografia da cidade de Hiroshima depois da explosão da primeira bomba atômica, para refutar com horror a ideia de que o progresso humano deva passar necessariamente por esse caminho.” (Bobbio, 2009, p. 20-21). E conclui com uma interrogação perturbadora: “O progresso da humanidade pressupõe a existência do homem sobre a Terra, mas a guerra futura torna possível o *auto-assassinato* total do homem. E então o progresso serviria a quem?” (Bobbio, 2009, p. 21).

Portanto, Bobbio argumenta que a guerra nuclear representa uma verdadeira ruptura civilizacional. Ela desafia não apenas os valores éticos que, historicamente, procuraram justificar a guerra, mas também os próprios alicerces filosóficos da história e da razão. A humanidade não está mais diante de escolhas como vitória ou derrota, mas diante de uma disjuntiva essencial: existência ou extinção. Ele reconhece que talvez surjam novas tentativas de justificar esse novo tipo de conflito, mas observa que “considerar a guerra futura e os seus efeitos dissolve grande parte das teologias ou filosofias da guerra até agora sustentadas.” (Bobbio, 2009, p. 16).

Contudo, é preciso reconhecer que a teoria bobbiana da “via bloccata” não existe ou não se sustenta. A teoria da “via bloccata”, proposta por Norberto Bobbio em *O Problema da Guerra e as Vias da Paz*, sugere que a guerra, diante da ameaça da destruição nuclear, tornou-se uma via sem saída, um caminho interditado à humanidade por razões de pura sobrevivência. Para Bobbio a guerra moderna, sobretudo a termonuclear, seria tão catastrófica que sua continuidade como instrumento político se tornaria inconcebível. Ainda segundo Bobbio, “a guerra tornou-se hoje tão terrível e

catastrófica para ambos os contendores que, como meio para resolver as grandes controvérsias internacionais, ela é inútil e portanto destinada a desaparecer” (Bobbio, 2003, p. 57).

Embora impregnada de lucidez e ética, essa concepção revela-se excessivamente idealista e historicamente frágil. A guerra, longe de ser um recurso esgotado, continua sendo parte central da racionalidade política das potências mundiais, ainda que reconfigurada sob formas mais sofisticadas, como a dissuasão nuclear, o uso estratégico do medo e a guerra psicológica.

A guerra, em verdade, se constitui como instrumento de dissuasão, ou seja, não o fim da guerra, mas sua *transfiguração*. A existência de arsenais nucleares não tornou a guerra impossível, mas a deslocou de seu campo tradicional (o da confrontação física direta), para o da estratégia simbólica e psicológica. A lógica da guerra permanece viva na política internacional, não mais como enfrentamento direto, mas como mecanismo de coerção, chantagem e imposição de agendas geopolíticas. A guerra passou a ser travada nas palavras, nos gestos, nos satélites e nos gabinetes de comando. A simples posse das armas passou a ser o próprio ato de guerra. Como lembra Bobbio, citando Churchill, “a segurança será o rebento galhardo do terror e a sobrevivência o irmão gêmeo do aniquilamento” (Bobbio, 2003, p. 58). Mas o que se constata é que, nesse equilíbrio do terror, o terror não impediu a guerra – apenas a transformou em guerra psicológica, uma guerra da ameaça, da simulação, da intimidação contínua.

E isto leva a conceber o seguinte: Não existe uma “via bloccata”, ou seja, a via continua aberta, apenas camuflada. A suposição de Bobbio de que a guerra se tornou inviável porque sua consequência seria a eliminação da espécie humana ignora um dado fundamental: as potências que detêm o poder nuclear não desejam realmente utilizá-lo. O objetivo principal da arma nuclear não é o de ser disparada, mas de fazer-se presente como sombra permanente de uma ameaça inominável. É a presença do horror, e não seu uso, que gera seus efeitos mais potentes. Ademais, nota-se que Bobbio já indicava que o direito da guerra estava limitado a uma concepção obsoleta: “O direito bélico, suas normas são hoje aplicáveis somente ao fenômeno da Guerra entendida como contato violento mediante a força armada.” (Bobbio et al., 2000, p. 571).

Em *O Direito à Vida no Pensamento de Norberto Bobbio* (Pinheiro, 2019, p. 76), sustentou-se que o mundo atual vive não apenas guerras convencionais, mas um estado de guerra permanente e latente, instrumentalizado como forma de dominação. As

grandes potências já não precisam iniciar conflitos bélicos para exercer poder: basta manter o estado de tensão e ameaçar com sua possibilidade, utilizando o aparato militar como linguagem simbólica e o sofrimento alheio como moeda geopolítica. Afinal, “hoje, convive-se com um permanente estado de possível guerra. [...] Não é um estado de guerra, mas também não é um estado de paz: é a possibilidade.” (Pinheiro, 2019, p. 76). Esse estado de permanente ameaça tem implicações jurídicas profundas: o direito internacional continua esperando o disparo do primeiro tiro para atuar, enquanto as populações já padecem sob formas sutis (e eficazes) de violência estrutural. O *jus in bello*, tal como concebido, torna-se cego às guerras silenciosas do século XXI. O cenário contemporâneo das relações internacionais caracteriza-se por uma ambiguidade constante entre guerra e paz. Já não se trata apenas da ocorrência de conflitos armados declarados, mas de um ambiente permanente de *possibilidade de guerra*, no qual o poder militar é mobilizado não necessariamente para o combate, mas como instrumento estratégico de pressão, influência e obtenção de vantagens econômicas e geopolíticas. Observei também que:

Assim, ao contrário do equilíbrio do terror que faz com que Estados inimigos hesitem em atacar em razão dos riscos recíprocos, no *estado de possibilidade de guerra*, a guerra nem é cogitada, somente nutrida, pois o que interessa são os ganhos e os conflitos efetivamente existentes nada mais são do que apenas uma peça do tabuleiro do jogo da guerra, apropriando-se das metáforas bobbianas (Pinheiro, 2019, p. 76-77).

Essa lógica foi formulada com precisão por Thomas Schelling em *The Strategy of Conflict*, quando afirmou que “a força da ameaça está em sua credibilidade, não em sua execução”.⁷ A bomba, portanto, não é um fim em si mesma, mas um meio de

⁷ Em Schelling (1963, p. 49-50), colhe-se a seguinte afirmação: “Mas a eficácia da ameaça depende da credulidade da outra parte, e a ameaça é ineficaz a menos que o ameaçador consiga reorganizar ou exibir os seus próprios incentivos de modo a demonstrar que teria, *ex post*, um incentivo para a executar” (do original: “*But the threat’s efficacy depends on the credulity of the other party, and the threat is ineffectual unless the threatener can rearrange or display his own incentives so as to demonstrate that he would, ex post, have an incentive to carry it out*”). Schelling sustenta que a ameaça dissuasiva tem eficácia dependendo não só da credibilidade de quem a realiza, como também da intensidade da ameaça em relação ao que se deseja evitar, sob pena de que esta seja ignorada. Veja: “A propósito, a ameaça dissuasiva possui algumas características quantitativas interessantes, refletindo a assimetria geral entre recompensas e punições. Não é necessário, por exemplo, que a ameaça prometa mais danos à parte ameaçada do que à parte que a executa. A ameaça de destruir um carro velho com um novo pode ter sucesso se for acreditada, ou processar por pequenos danos, ou iniciar uma guerra de preços. Além disso, no que diz respeito ao poder de dissuasão, não existe ameaça ‘grande demais’; se for grande o suficiente para ter sucesso, não é executada de qualquer maneira. Uma ameaça só é ‘grande demais’ se seu próprio tamanho interferir em sua credibilidade. A destruição atômica por pequenas infrações, como prisão cara

barganha, de contenção, de imposição de limites ao inimigo. Ela é, sobretudo, linguagem. Bobbio reconhece essa dimensão simbólica da dissuasão, mas termina por concluir que, diante de seu poder destrutivo, a guerra teria perdido sua função. Ora, essa conclusão ignora que a função da guerra evolui: a guerra moderna não é menos funcional porque é potencialmente mais destrutiva, mas sim mais funcional porque opera no terreno da antecipação, do medo, da diplomacia armada.

Bobbio (2003) chegou a criticar a dissuasão nuclear, ao afirmar: “Já foi dito: a guerra nuclear é o triunfo da tecnocracia e a falência da diplomacia” (p. 35) e que “a contradição do Estado nuclear está no fato de que ele é forçado à dissuasão, mas não pode viver de dissuasão” (p. 35), no sentido de que as armas nucleares são agressivas e a dissuasão seriam apenas opressões passivas e, portanto, menos eficazes ou duradouras. Contudo, não se pode negar que sua eficiência tem sido demonstrada ao longo dos anos.

Há, aliás, um Bobbio que contradiz o Bobbio da “via bloccata”. Bobbio advoga a ideia de que a política é sempre um campo de tensões, de incertezas, de conflito. O liberalismo político que ele defende é cético quanto a qualquer tipo de teleologia histórica, inclusive aquela que pressupõe o desaparecimento progressivo da guerra: “A guerra, é bem verdade, sempre chama a paz. Mas a paz continua a ser, como sempre foi, uma trégua entre duas guerras” (2003, p. 12). Se assim é, por que admitir que o advento das armas nucleares encerra, por si só, a possibilidade da guerra? A contradição interna é evidente. De um lado, Bobbio nega a teleologia marxista e critica toda expectativa de

por estacionamento fora do horário comercial, seria supérflua, mas não exorbitante, a menos que a pessoa ameaçada a considerasse terrível demais para ser real e a ignorasse” (do original: “*Incidentally, the deterrent threat has some interesting quantitative characteristics, reflecting the general asymmetry between rewards and punishments. It is not necessary, for example, that the threat promise more damage to the party threatened than to the party carrying it out. The threat to smash an old car with a new one may succeed if believed, or to sue expensively for small damages, or to start a price war. Also, as far as the power to deter is concerned, there is no such thing as “too large” a threat; if it is large enough to succeed, it is not carried out anyway. A threat is only “too large” if its very size interferes with its credibility. Atomic destruction for small misdemeanors, like expensive incarceration for overtime parking, would be superfluous but not exorbitant unless the threatened person considered it too awful to be real and ignored it*”). (Schelling, 1963, p. 50). A concepção apresentada por Schelling demonstra influência da obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes, ao sustentar que a eficácia do poder está diretamente ligada à sua capacidade de dissuadir. Sem um poder que imponha respeito, os acordos firmados entre os indivíduos tornam-se frágeis e destituídos de efetividade. A simples possibilidade de punição, ainda que não se concretize, deve ser suficientemente convincente para inibir condutas indesejadas. Hobbes expressa essa ideia com clareza ao afirmar: “Além disso, os Pactos, sem a espada, são meras palavras sem força nenhuma para oferecer qualquer tipo de segurança. Assim, apesar das Leis Naturais (que são respeitadas sempre que cada uma das pessoas tem vontade e possibilidade de respeitá-las com segurança), se não for instituído um Poder ou, se instituído, ele não for suficientemente forte para garantir nossa segurança, cada homem irá e poderá, de forma legítima, confiar em sua própria força e habilidade para se defender de cada um dos outros homens.” (Hobbes, 2015, p. 153-154).

uma história com fim necessário; de outro, sugere que a guerra caminha para seu desaparecimento, como se houvesse uma lógica evolutiva da razão que afastaria o homem, de forma permanente, da barbárie. Mas esse raciocínio é, justamente, o que ele próprio combate como “ilusão racionalista” nas suas críticas à utopia.

Mesmo ao distinguir entre o pacifismo passivo (baseado na crença de que a guerra vai desaparecer naturalmente) e o pacifismo ativo (baseado na ação política deliberada), Bobbio se vê preso ao dilema que ele próprio estabelece: a guerra é uma via interdita, mas paradoxalmente continua sendo uma ameaça real. Se a ameaça é real, então a via não está bloqueada, mas apenas vigiada.

Mais do que uma impossibilidade, a guerra tornou-se um projeto latente de destruição controlada, uma engrenagem suspensa sobre a qual repousa toda a arquitetura da política internacional contemporânea. Como apontou Giorgio Agamben em *Estado de Exceção*⁸, a política moderna vive da suspensão do direito, e a guerra, inclusive a nuclear, está sempre na iminência dessa suspensão última.

A última contradição que merece apontamento reside na teoria bobbiana do *pacifismo jurídico*. O pacifismo jurídico é definido como “aquela forma de pacifismo que concebe o processo de formação de uma sociedade internacional, na qual os conflitos entre Estados possam ser solucionados sem recorrer em última instância à guerra” (Bobbio, 2009, p. 168). Em Bobbio, o pacifismo jurídico apresenta-se como resposta normativa à guerra, compreendida esta como consequência direta da inexistência de um ordenamento jurídico eficaz, sendo, por vezes, considerada o único meio viável para a solução de conflitos interestatais. Nessa lógica, sempre que surgem controvérsias entre Estados igualmente soberanos – e, portanto, desprovidos de instância superior que detenha o monopólio legítimo do uso da força – mostra-se necessária a atuação do pacifismo jurídico, uma vez que todos os entes estatais se

⁸ Embora de interesse periférico ao presente trabalho, a ideia central apontada por Giorgio Agamben, em *Estado de Exceção*, sinaliza que a política moderna está profundamente marcada por um paradoxo: o uso recorrente da suspensão do direito como instrumento regular de governo. Em vez de ser uma medida excepcional e temporária, o estado de exceção torna-se o próprio paradigma estrutural da política contemporânea, o que dissolve as fronteiras entre norma e exceção. Como o autor afirma: “O estado de exceção tende a apresentar-se cada vez mais como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (Agamben, 2004, p. 13). Essa configuração permite que poderes soberanos instituem zonas de indistinção jurídica, nas quais a legalidade é mantida apenas formalmente, mas esvaziada de seu conteúdo garantidor. A guerra, inclusive sob a ameaça nuclear, figura como o momento-limite dessa lógica, pois nela a exceção atinge sua plenitude: a suspensão absoluta da ordem jurídica e a exposição da vida ao arbítrio do poder.

encontram em situação de potencial reivindicação unilateral do direito de recorrer à força (Bobbio, 2003, p. 102). Nas palavras de Norberto Bobbio:

Há duas formas de pacifismo, que não se excluem mutuamente: o pacifismo institucional ou jurídico e o pacifismo ético-religioso. O primeiro visa à eliminação da guerra entre Estados soberanos através da união dos Estados em um Superestado, o segundo através da educação para a não-violência. [...] A diferença entre os dois pacifismos é evidente: o Superestado elimina a guerra, mas não o uso da força como *extrema ratio*; a educação para a não-violência tende à eliminação do uso da força também como *extrema ratio*. O primeiro é menos eficaz, mas é mais realista, o segundo é mais eficaz, mas é também menos realista (Bobbio, 1998, p. 208-209).

Estabelece-se, portanto, outra contradição frente à teoria da “via bloccata”, uma vez que se para Bobbio “a paz internacional só pode ser alcançada mediante a força superior de uma potência sobre todas as outras, ou então por meio de um acordo de Estados entre si com o objetivo de dar vida a um poder comum” (Bobbio, 1991c, p. 178), Bobbio está mais a admitir a *Pax Romana* (até mesmo via *dissuasão nuclear*) do que a sustentar que a guerra se consistiria em uma “via bloccata”.

No prefácio à segunda edição da obra *O problema da guerra e as vias da paz*, Bobbio sinaliza que mudou de opinião, na medida em que defendeu que a sociedade considerava a vida humana um valor absoluto, mas que, em verdade, percebeu que o único valor absoluto que se tem é a liberdade (p. 30). Nessa afirmação, que sinaliza uma tímida mudança de opinião, Bobbio passa a considerar a guerra um mal menor: “A guerra põe em perigo a vida. Mas se a vida não é o maior dos bens, como pode a guerra ser o pior dos males, de qualquer modo que seja travada?” (2023, p. 31).

Estou particularmente interessado na afirmação: ‘*Todas as guerras são doravante injustas*’, feita por pacifistas absolutos. Estou particularmente interessado nela porque, em um ensaio, muitos anos atrás, apoiei a mesma tese, a saber, que na era da guerra nuclear, agora irreversível, a guerra, e aqui me refiro à guerra entre Estados, deve ser considerada no labirinto da história como um caminho bloqueado, ou como um caminho que não conduz para fora do labirinto e do qual, portanto, é preciso voltar atrás. Para apoiar essa tese, tentei refutar as principais justificativas para a guerra apresentadas por teólogos, filósofos e escritores políticos, conspirando para que nenhuma delas ainda pudesse ser válida para a guerra nuclear que ameaçava a própria sobrevivência do homem na Terra. Na verdade, fui forçado a mudar de ideia. No prefácio da segunda edição do mesmo livro, escrito cinco anos depois, tive que reconhecer que a ameaça contínua de uma guerra exterminatória havia criado um estado de espírito, se não de inferência, de habituação, tanto que as causas tradicionais de

justificação para a guerra continuaram a ser calmamente apoiado também em relação à guerra nuclear: a guerra como defesa legítima, a guerra como o sacrifício supremo em nome da liberdade, a guerra como punição divina (Bobbio, 1991, p. 16-17).

Portanto, a teoria da “via bloccata” deve ser abandonada. A guerra não desapareceu, tampouco se tornou inviável. Ela apenas se deslocou. E nesse deslocamento, tornou-se talvez mais insidiosa, mais silenciosa, mais eficaz, porque já não precisa mais se realizar para produzir seus efeitos. A via continua aberta, mas sob novas regras e novos disfarces. Não se trata, portanto, de aceitar a guerra como um destino, mas de reconhecer que sua permanência, ainda que latente, exige uma *vigilância contínua*, um esforço político permanente e uma consciência aguda de que o silêncio das armas não é sinônimo de paz, mas muitas vezes o seu disfarce mais perigoso.

2 A TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA E A INEVITABILIDADE DA GUERRA

“Tutti condannano la guerra. La condannano ma la fanno.”
Norberto Bobbio (1961, p. 64)

O presente capítulo propõe uma investigação sobre a genealogia e a evolução dos critérios éticos e jurídicos que buscam legitimar o uso da força na história do pensamento ocidental. Nesse contexto, torna-se imperioso o exame das raízes clássicas e medievais da doutrina da *bellum iustum*, percorrendo desde a controversa atribuição de suas origens a Aristóteles e à tradição romana de Cícero até a consolidação da síntese cristã operada por Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Em ato contínuo, analisou-se também o processo de secularização e racionalização do direito das gentes com Hugo Grotius, preparando o terreno para a análise da ruptura teórica promovida por Norberto Bobbio, que desloca o paradigma da justiça moral para a noção de *guerra inevitável*. O texto dedica especial atenção à exploração da bipartição técnica entre o *jus ad bellum* e o *jus in bello*, discutindo como a legítima defesa e a necessidade estratégica se tornam eixos centrais da racionalidade bélica na era contemporânea, especialmente sob a sombra do colapso dos paradigmas tradicionais diante da ameaça nuclear. Trata-se, portanto, de uma reconstrução necessária para situar os eixos normativos que fundamentam o embate entre a herança clássica e os novos requisitos de legitimidade que orientam a reflexão do autor ao longo desta pesquisa.

2.1 A tradição da guerra justa: uma perspectiva contemporânea

Alguns escritos atribuem a Aristóteles a origem da teoria da guerra justa, a partir de *Política*, em que se colhe a seguinte afirmação:

Se a natureza nada faz de imperfeito ou em vão, então, necessariamente criou todos estes seres em função do homem. Eis porque a arte da guerra será, num certo sentido, um modo natural de aquisição, de que a caça é uma parte, a ser utilizada contra as feras e mesmo contra aqueles homens que, destinados a ser governados, recusaram sê-lo, dado que este tipo de guerra é justo por natureza (Aristóteles, 1998, 1256b, 25, p. 75).

A interpretação acerca do papel de Aristóteles na origem da teoria da guerra justa suscita debates que se estendem tanto no campo da filosofia política quanto no

âmbito da história do direito internacional. A citação retirada da obra *Política* (1256b, 25) é frequentemente mobilizada para sustentar a tese de que Aristóteles teria, de algum modo, formulado os contornos iniciais de uma doutrina da guerra justa. Na referida passagem, o filósofo estabelece uma analogia entre a guerra e a caça, afirmando que a guerra seria um meio natural de aquisição – legítima quando dirigida tanto contra os animais selvagens quanto contra certos homens, especificamente aqueles que, embora naturalmente destinados à subordinação, recusam-se a ser governados. Para Aristóteles, este tipo de guerra seria, portanto, “justo por natureza”.

Este excerto, de fato, é revelador da concepção aristotélica sobre a ordenação natural das coisas, na qual há uma hierarquia ontológica entre os seres – distinção que se expressa na relação entre senhores e escravos, governantes e governados, civilizados e bárbaros. No entanto, a questão central que se impõe é saber se tal formulação pode, de maneira rigorosa, ser entendida como uma teoria normativa da guerra justa, dotada de critérios sistemáticos, como aqueles que seriam desenvolvidos posteriormente na escolástica medieval – especialmente em Tomás de Aquino – ou no *jus gentium* moderno.

Nesse aspecto, Arthur Nussbaum oferece uma leitura crítica e cautelosa da atribuição a Aristóteles da paternidade de tal teoria. Segundo Nussbaum, tratar-se-ia de um equívoco hermenêutico, na medida em que a passagem da *Política* não constituiria uma elaboração normativa da guerra justa, mas, antes, um juízo de natureza eminentemente política, condicionado pelos pressupostos antropológicos e sociais próprios da época:

Diversos estudiosos reuniram uma série de afirmações da Antiguidade grega sobre a guerra justa, sendo a mais famosa uma passagem da obra *Política*, de Aristóteles. Ali, o filósofo declara que a guerra é um meio natural de aquisição e compara à caça a guerra contra aqueles que, embora destinados pela natureza a serem governados, recusam-se a submeter-se (ou seja, a guerra contra os bárbaros); tal guerra seria, “pela própria natureza, justa”. Aparentemente, trata-se de um julgamento político, sem uma teoria definida e, certamente, sem um fundamento jurídico por trás. O mesmo pode ser dito das afirmações de outros gregos célebres que, ocasionalmente, identificaram a guerra justa com a guerra vitoriosa (Nussbaum, 1943, p. 453, tradução nossa)⁹.

⁹ Do original: “Writer have assembled a number of ancient Greek utterances on just war, the most famous being a passage in Aristotle’s ‘Politics’. There the philosopher declares warfare a natural way of acquisition and likens to a hunt the war against those who, though destined by nature to be governed, will not submit (to wit, the war Against barbarians); such a war is ‘by nature just’. Apparently this is a

Nussbaum observa, ainda, que tal tendência não é isolada em Aristóteles, mas recorrente no pensamento grego clássico, no qual, por vezes, a ideia de guerra justa se confunde com a ‘guerra vitoriosa’ – uma concepção pragmática, orientada menos por princípios normativos universais e mais por constatações empíricas sobre a ordem e o poder nas relações entre pólis e entre povos.

A análise proposta por Nussbaum, portanto, destaca a ausência, na filosofia aristotélica, de uma sistematização jurídica da guerra justa, como aquela que, séculos depois, viria a ser desenvolvida na tradição cristã e no direito das gentes. A seu ver, não se trata de uma teoria dotada de critérios normativos claros, estruturados ou juridicamente fundamentados, mas de uma descrição que reflete a concepção grega da ordem natural, onde certos povos seriam, por natureza, subordinados a outros., sem projetar tais fundamentos no campo da normatividade jurídica. Nussbaum reforça que a ausência de uma sistematização teórica robusta em Aristóteles distingue profundamente sua abordagem daquela que, séculos depois, seria formulada no âmbito do pensamento escolástico e jusnaturalista, especialmente por Tomás de Aquino e pelos juristas do século XVII, como Hugo Grócio. Ao apontar que a guerra justa, no pensamento grego, estava frequentemente associada à mera vitória ou à imposição de força, Nussbaum evidencia que a concepção grega, em geral, não operava com um conceito jurídico-normativo de guerra, mas sim com uma lógica política e prática, onde a distinção entre justiça e sucesso militar não era claramente delimitada.

Esse entendimento encontra respaldo na análise de Hannah Arendt (2011), que, ao retomar Tucídides (2001), oferece uma chave interpretativa relevante. Arendt destaca que, na tradição grega, a política era circunscrita à *pólis*, espaço definido pela convivência fundada na persuasão, no *logos*, e não na violência. Fora dos muros da cidade, nas relações inter-polis ou nas guerras contra estrangeiros, a esfera da política dava lugar à esfera da força, onde prevalecia a máxima – tristemente célebre – extraída do *Diálogo de Melos*: “os fortes fazem o que podem, os fracos sofrem o que devem” (Tucídides, 2001, V, p. 348)¹⁰. Nas palavras de Arendt (2011, p. 36-37):

political judgment with no definite, and certainly with no legal, theory behind it. The same may be said of the statements of some other famous Greeks who occasionally identified the just war with the successful war.” (Nussbaum, 1943, p. 453).

¹⁰ Na *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides (2001) apresenta a guerra, a diplomacia e o uso da violência não apenas como eventos contingentes, mas como fenômenos que revelam a natureza das

As justificativas das guerras, mesmo no plano teórico, são muito antigas, embora, claro, não tanto quanto a guerra organizada. Entre seus pré-requisitos óbvios está a convicção de que as relações políticas em seu curso normal não caem sob o domínio da violência, e essa convicção encontramos pela primeira vez na Antiguidade grega, na medida em que a pólis, a cidade-estado grega, definia-se explicitamente com um modo de vida fundado apenas na persuasão, e não na violência. (Não eram palavras vazias para criar ilusão, o que demonstra, entre outras coisas, o costume ateniense de ‘persuadir’ os condenados à morte a se suicidar tomando cicuta, poupando assim ao cidadão ateniense, em todas as circunstâncias, a indignidade da violação física.) No entanto, visto que para os gregos a vida política, por definição, não se estendia além dos muros da pólis, o uso da violência lhes parecia dispensar a necessidade de justificação na esfera daquilo que hoje chamamos de assuntos exteriores ou de relações internacionais, muito embora seus assuntos exteriores, com a única exceção das guerras pérsicas, que viram toda a Hélade unida, praticamente se resumissem às relações entre cidades gregas. Foram dos muros da pólis, isto é, fora da esfera da política no sentido grego do termo, ‘os fortes faziam o que podiam, e os fracos sofriam o que deviam’ (Tucídides).

Dessa perspectiva, a análise de Arendt permite compreender que, para os gregos, a violência, quando dirigida ao exterior da comunidade política, não exigia o mesmo tipo de justificação moral ou jurídica que os atos praticados dentro da cidade. Isso implica que a noção de justiça aplicada à guerra, na Antiguidade clássica, não operava nos moldes de uma doutrina normativa abrangente, mas estava vinculada a critérios

relações de poder entre as *póleis*. Embora a guerra seja um acontecimento que se dá fisicamente fora dos limites da *pólis* (extra muros), suas motivações, justificações e efeitos refletem diretamente a lógica interna da política, da moral e da racionalidade grega. Um dos episódios mais emblemáticos dessa concepção é o célebre *Diálogo de Melos*, inserido no Livro V da obra, no qual se registra a negociação (na verdade, uma imposição) entre os emissários atenienses e os representantes da ilha de Melos. Esse episódio, narrado na forma de um diálogo dramático, sintetiza de maneira crua a lógica realista do poder, evidenciando que, nas relações internacionais, a justiça, segundo os atenienses, é uma categoria válida apenas entre iguais em poder, ao passo que, entre desiguais, “os fortes fazem aquilo que podem, e os fracos sofrem aquilo que devem” (Tucídides, 2001, V, 348). Assim, o *Diálogo de Melos* não apenas ilustra o distanciamento da guerra em relação à esfera cívica da *pólis*, mas também revela como a guerra se torna um espaço onde imperam critérios distintos dos que regem a vida política interna, pautando-se essencialmente na razão de força e na anulação dos princípios éticos e jurídicos compartilhados no âmbito doméstico. Na mesma linha, Michael Walzer em *Guerras Justas e Injustas*, reflete sobre *Diálogo de Melos* como um paradigma da argumentação realista nas relações internacionais e, particularmente, na teoria da guerra. Em sua análise os emissários atenienses, ao negociar (ou impor) suas condições aos habitantes de Melos, adotam uma postura de negação completa da moralidade nas relações entre estados: “Não se trata apenas de uma negação da liberdade que torna possível a decisão moral; é uma negação também da importância do debate moral” (Walzer, 2003, p. 18). Walzer observa que, para os atenienses, os conceitos de justiça e injustiça são considerados irrelevantes quando aplicados a contextos de assimetria de poder: a lógica que impera é a do interesse e da força. (Walzer, 2008, p. 15-22).

práticos, muitas vezes baseados em premissas naturalistas, como a hierarquia entre povos, ou mesmo na simples eficácia do poder.

É nesse ponto que tanto Nussbaum quanto Arendt parecem convergir: embora Aristóteles utilize o termo "justo por natureza" para qualificar certas guerras, tal expressão deve ser interpretada no contexto da sua teoria teleológica da natureza e da sua antropologia política, e não, necessariamente, como um esboço de uma teoria jurídica ou ética da guerra justa nos moldes posteriores. O que se verifica, sobretudo, é uma descrição das relações de dominação naturalizada – especialmente na relação entre gregos e bárbaros – e não uma formulação de critérios universais para a licitude ou ilicitude da guerra.

Ainda assim, a leitura da passagem aristotélica permanece aberta a debates. A afirmação de que a guerra é “um modo natural de aquisição” e que “este tipo de guerra é justo por natureza” levanta questionamentos legítimos sobre o grau em que Aristóteles concebe, ainda que de forma incipiente, uma distinção entre guerras legítimas e ilegítimas. Mesmo que não se trate de uma teoria da guerra justa plenamente desenvolvida, a presença de um juízo valorativo sobre a justiça de determinadas guerras – aquelas conduzidas contra povos que, por natureza, deveriam ser governados – não pode ser ignorada no exame do pensamento aristotélico.

O debate, portanto, gira em torno do seguinte eixo: estariam essas passagens restritas a uma descrição da ordem natural e política, sem pretensão normativa, como defende Nussbaum, ou conteriam, ainda que de forma não sistemática, elementos que podem ser lidos como germes de uma reflexão sobre a licitude da guerra, sendo possível, a partir daí, compreender Aristóteles como um precursor, em alguma medida, da teoria da guerra justa?

Em nossa perspectiva, compreendemos que essa tensão interpretativa permanece aberta e revela não apenas as dificuldades hermenêuticas próprias da leitura dos clássicos, mas também a complexidade de transpor conceitos contemporâneos – como o de guerra justa – para universos teóricos cujas categorias operacionais pertencem a paradigmas substancialmente distintos dos modernos e contemporâneos. Contudo, a própria afirmação aristotélica de que “este tipo de guerra é justo por natureza” (1998, 1256b, 25, p. 75) não deixa de levantar problemáticas relevantes sobre os critérios de justiça aplicáveis à guerra. Ainda que Nussbaum insista na ausência de uma teoria formal, a referência à *physis* (a natureza) como critério último de justiça não é

irrelevante. A guerra, neste contexto, seria legítima não em razão de um contrato, de uma convenção ou de uma deliberação positiva, mas por derivar da própria estrutura natural da realidade, na qual alguns são, essencialmente, governantes, e outros, governados por determinação da ordem cósmica.

Há, portanto, uma tensão hermenêutica evidente: de um lado, a leitura que percebe na formulação aristotélica uma justificação objetiva – ainda que limitada aos parâmetros do mundo antigo – para o uso legítimo da força; de outro, a visão de que tal formulação não se eleva ao nível de uma teoria normativa formal, mas permanece circunscrita às categorias sociopolíticas da época, desprovida de sistematicidade jurídica.

Essa tensão é ainda acentuada quando se considera que a própria concepção aristotélica de justiça não se dissocia da teleologia natural. O justo, para Aristóteles, é aquilo que se conforma com a *physis*, com a finalidade própria de cada ente. Assim, quando o filósofo afirma que a guerra contra aqueles que resistem à sua natural condição de subordinação é “justa por natureza”, ele não apenas descreve uma prática sociopolítica, mas parece, também, prescrever sua legitimidade com base em princípios teleológicos.

De todo modo, como observa Nussbaum, permanece o desafio de distinguir, no pensamento aristotélico, aquilo que é descrição de práticas históricas e culturais daquilo que poderia configurar uma reflexão normativa no sentido moderno. Esse é, sem dúvida, um dos principais pontos de tensão nas leituras contemporâneas da obra aristotélica aplicadas ao tema da guerra justa — questão que demanda cuidadosa análise conceitual e histórico-filosófica, sobretudo no que concerne à transposição de categorias do mundo clássico para os debates jurídico-normativos modernos.

Contudo, a afirmação de Arthur Nussbaum, segundo a qual Aristóteles não teria elaborado uma teoria da guerra justa, mas apenas realizado um juízo político circunstancial, merece ser cuidadosamente revista à luz de uma análise filosófica mais abrangente da obra aristotélica. Embora Nussbaum aponte corretamente que Aristóteles não apresenta uma teoria sistematizada nos moldes do pensamento medieval ou moderno, essa constatação não anula o fato de que, no interior da sua filosofia política, estão presentes elementos estruturantes que serviram como matriz conceitual para a formação posterior da doutrina da guerra justa.

Destaca-se que a referência de *Política* (1256b, 25), acima transcrita, não pode ser lida isoladamente como um mero comentário circunstancial sobre a prática da guerra. Ao contrário, ela está inserida no contexto da teleologia aristotélica, onde tudo na natureza possui um fim específico (*télos*) e onde a ordem política reflete uma ordem natural hierarquizada. Quando Aristóteles afirma que “este tipo de guerra é justo por natureza”, ele não apenas expressa uma opinião política, mas aplica diretamente sua metafísica à ordem das relações humanas, estendendo a justiça natural às práticas coletivas, como a guerra.

Diferente do que sugere Nussbaum, Aristóteles não opera aqui com um conceito arbitrário de justiça. A sua concepção de justiça natural decorre de princípios objetivos, estruturados a partir de uma cosmologia teleológica. No mundo aristotélico, certas relações de dominação e subordinação não são meras convenções humanas, mas *expressões da própria ordem natural*. Assim, a guerra contra aqueles que resistem à ordem legítima – sejam animais selvagens ou povos que, segundo essa visão, são “naturalmente” subordinados – se configura como uma extensão da justiça natural. Esse raciocínio apresenta, portanto, uma fundamentação ética e filosófica que transcende o mero utilitarismo político. É evidente que essa concepção está profundamente enraizada em categorias que hoje reconhecemos como problemáticas, especialmente no que tange à justificação da escravidão e à hierarquização de povos. No entanto, no interior da lógica aristotélica, tais categorias não são disposições arbitrárias, mas decorrências necessárias de sua ontologia.

Ademais, a influência desse pensamento sobre a tradição medieval e sobre os teóricos do direito natural é inegável. Santo Agostinho, ao formular as bases da teoria cristã da guerra justa, parte da premissa de que a guerra, embora seja um mal, pode ser moralmente justificável quando visa restaurar uma ordem violada. Ainda que Agostinho não cite diretamente a passagem de Aristóteles, seu pensamento é tributário da concepção aristotélica da ordem natural e da justiça objetiva. A guerra, para Agostinho, só pode ser justa se estiver ordenada à promoção da paz, da justiça e da correção de um mal cometido elementos que, de certo modo, ecoam a ideia aristotélica de que há finalidades legítimas para a prática da guerra. O pensamento de Tomás de Aquino, ainda mais explicitamente, demonstra essa herança. Ao integrar a filosofia aristotélica com a teologia cristã, Aquino sistematiza os critérios da guerra justa a partir de uma concepção de ordem natural e moral, que deve ser preservada ou restaurada. A

exigência de uma *causa justa*, de uma *autoridade legítima* e de uma *intenção reta* pode ser lida como uma tradução teológica dos princípios aristotélicos de justiça distributiva, justiça corretiva e da teleologia social. No mesmo sentido, Hugo Grócio, no século XVII, ao elaborar a teoria moderna do direito internacional, retoma a tradição que, embora filtrada pelo jusnaturalismo cristão e pelo racionalismo moderno, tem na filosofia política aristotélica um de seus pilares. Grotius reconhece que a guerra, em certas circunstâncias, é um meio legítimo para assegurar direitos e restabelecer a ordem, especialmente quando as relações pacíficas são rompidas por agressões injustas.

Portanto, ainda que Aristóteles não tenha desenvolvido uma doutrina sistemática da guerra justa – e nem se propusesse a isso nos moldes que a escolástica e o jusnaturalismo fariam mais tarde –, é inegável que sua filosofia oferece os fundamentos teóricos que tornam possível a elaboração posterior dessa doutrina. Ignorar esse legado, como parece fazer Nussbaum, significa desconsiderar a profunda influência da metafísica aristotélica na construção das categorias de justiça, legitimidade e ordem que atravessam toda a tradição ocidental, inclusive no campo do direito das gentes.

Aliás, a própria análise de Hannah Arendt (2011), quando aponta que a vida política grega estava circunscrita ao interior da *pólis*, e que fora dela vigorava a lógica da força, longe de enfraquecer esse argumento, apenas reforça a constatação de que, na ausência de uma ordem política comum, o recurso à força precisava, ainda assim, ser legitimado segundo os critérios da ordem natural. A distinção entre dentro e fora da *pólis* não anula a ideia de que a guerra, quando dirigida contra aqueles que perturbam uma ordem naturalmente hierarquizada, assume, no pensamento aristotélico, um caráter não apenas prático, mas também moralmente justificado.

Portanto, ao contrário da leitura restritiva proposta por Nussbaum, a passagem da *Política* e, mais amplamente, a filosofia aristotélica, devem ser compreendidas como uma das *raízes intelectuais* da teoria da guerra justa, cuja formulação explícita e sistematizada seria obra da posteridade, mas cuja semente filosófica encontra-se claramente presente no corpus aristotélico.

Já na tradição romana é Marco Túlio Cícero (106–43 a.C.) quem apresenta uma das formulações mais rigorosas e influentes acerca dos fundamentos éticos, jurídicos e políticos sobre a guerra. Sua concepção acerca da *guerra justa* (*bellum iustum*) insere-se no interior de uma construção teórica que articula direito natural, razão universal e deveres cívicos, sendo, por isso, corretamente reconhecida como um dos pilares que

antecedem e influenciam decisivamente a tradição medieval, especialmente nas obras de Santo Agostinho e Tomás de Aquino.

De forma distinta dos discursos puramente pragmáticos sobre guerra e poder, tão comuns no mundo romano, Cícero oferece, tanto em *Da República* (*De Re Publica*, 2019) quanto em *Dos Deveres* (*De Officiis*, 2000), uma doutrina normativa da guerra, assentada em critérios objetivos de justiça. Trata-se de uma filosofia que recusa a naturalização da violência e busca submeter o uso da força a uma ordem moral e jurídica superior, estruturada pela lei natural (*lex naturalis*) e pela razão. Cícero estabelece a lei natural como fundamento da guerra justa, vez que o núcleo do pensamento ciceroniano repousa sobre a concepção estoica da *lex naturalis*, compreendida como uma expressão da *recta ratio*, a razão reta, universal, eterna e imutável, que governa tanto os homens quanto os deuses. Na célebre passagem do *De Re Publica* (III, XVII, p. 81-82), Cícero afirma:

A razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandatos, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada.

Essa lei, segundo Cícero, não pode ser abolida nem suspensa, não se dobra à vontade dos homens, dos magistrados ou do próprio Senado, e permanece vinculante em todos os tempos e lugares. O caráter absoluto da *lex naturalis* implica que toda ação política (incluindo o recurso à guerra) deve se submeter a esse parâmetro superior de racionalidade e justiça. A guerra, portanto, não é um ato arbitrário de vontade ou de poder, mas uma decisão que, para ser legítima, deve harmonizar-se com a ordem natural do cosmos e com os deveres que dela emanam.

A formulação da guerra justa em Cícero não se limita aos elementos procedimentais ou jurídicos, mas é também uma questão de civilização. Em *De Officiis*, ele estabelece uma distinção fundamental entre os meios próprios dos seres humanos, isto é, a razão, a palavra e a diplomacia e aqueles próprios dos animais, que vem a ser a força bruta e a violência:

No governo da república existem ainda os direitos de guerra, os quais devem ser sumamente respeitados. Com efeito, em virtude de haver duas formas de se disputar qualquer coisa – uma, pela via da persuasão, outra, caracterizada pelo recurso à força; como, além disso,

é aquela própria dos homens, enquanto a segunda, dos animais selvagens, deve recorrer-se à última, caso se verifique a impossibilidade de ser a primeira posta em prática (Cícero, 2000, p. 26).

Aqui se observa a gênese do princípio contemporâneo do *jus ad bellum*: a guerra só se justifica quando fracassam todos os esforços razoáveis de resolução pacífica do conflito. Cícero é enfático ao asseverar: “A única desculpa, portanto, para empreender a guerra é que possamos viver em paz sem sofrer injustiças.” (*De Officiis*, I, 35). A guerra, nesse sentido, é concebida não como um instrumento legítimo de dominação, mas como um meio extremo, destinado exclusivamente à restauração da justiça e da paz.

Cícero, fiel à tradição romana, sublinha a centralidade das *leis fetiais* no processo de deflagração da guerra. Em *De Officiis*, deixa explícito que a licitude da guerra depende, também, de sua formalização correta:

[...] a legitimidade da guerra consignada de modo sacrossanto e inviolável pelo direito fecial do Povo Romano, donde se pode concluir que nenhuma guerra pode ser justa se não for declarada depois do pedido oficial de satisfação, sem aviso prévio ou sem declaração oficial respetiva.” (2000, n. 36, p. 27).

Esse aspecto revela que, no universo jurídico e religioso romano, o *ius fetiale* funcionava como um mecanismo institucional que não apenas assegurava a observância de ritos sagrados, mas também impunha um marco normativo à prática da guerra. A ausência desses requisitos convertia qualquer ato bélico em uma violação do direito e, portanto, em uma ação ímpia. Afinal,

Dele são as formas legais para a declaração de guerra, costume justo que consagrou com a intervenção religiosa dos feciais, e, desde então, toda guerra compreendida sem essas formalidades foi considerada ímpia e injusta (2019, XVII, p. 59).

Não menos relevante em sua doutrina é o tratamento que Cícero dedica à condução da guerra. A licitude da guerra não se esgota na justa causa ou na formalidade da declaração; é igualmente indispensável que os atos praticados no curso da guerra observem os preceitos da moderação, da clemência e da humanidade. Ele adverte: “Devemos poupar aqueles que não foram sanguinários nem bárbaros em sua guerra”

(*De Officiis*, I, 35). Esse princípio impõe limites éticos à violência bélica, protegendo não combatentes e inimigos que não cometeram atrocidades. O objetivo da guerra justa, para Cícero, não é a aniquilação do inimigo, mas a restauração da ordem, da paz e da justiça.

A integridade moral, mesmo em contextos de conflito, ocupa lugar central na filosofia ciceroniana. No Livro III de *De Officiis*, Cícero reforça que a fidelidade aos compromissos (*fides*) deve ser mantida, inclusive em relação aos inimigos:

[...] existem leis concernentes à guerra, acontecendo frequentemente dever ser mantida uma promessa feita ao inimigo. Se um juramento foi celebrado de um modo que a própria mente possa estabelecer o seu cumprimento, deveria isso ser mantido (2000, p. 168).

Essa concepção manifesta uma visão profundamente ético-jurídica do fenômeno bélico, na qual o estado de guerra não suspende as obrigações morais e jurídicas fundamentais. Afinal, no pensamento ciceroniano, a guerra não pode ser dissociada da própria ideia de república. Cícero é claro ao afirmar: “(...) que pode haver de mais belo e preclaro do que a virtude governando a República?” (2019, I, 34, p. 40). A justiça, para ele, não é uma convenção transitória, mas uma exigência derivada da própria ordem natural.

Nota-se, portanto, que a doutrina da guerra justa, tal como delineada por Cícero, não constitui mero reflexo pragmático das práticas romanas, mas uma elaboração teórica robusta, que subordina o uso da força a uma ordem racional e moral fundada na lei natural. Sua filosofia antecipa com notável clareza os elementos que seriam sistematizados, séculos mais tarde, por Santo Agostinho e Tomás de Aquino: a exigência de *justa causa*, de *autoridade legítima*, de *declaração formal*, de *proporcionalidade* e de *conduta ética durante o conflito*. Em suma, a filosofia política de Cícero representa uma inflexão decisiva na história do pensamento ocidental, ao estabelecer que nem sequer o mais extremo dos atos políticos – a guerra – escapa à jurisdição da razão, do direito e da justiça.

Dentre os pensadores que estabeleceram os fundamentos da teoria da guerra justa, Santo Agostinho se destaca como aquele que, pela primeira vez, sistematizou, sob uma perspectiva cristã e filosófica, os critérios capazes de conferir legitimidade moral ao recurso da guerra. Sua reflexão emerge em um contexto de profunda crise civilizacional – o colapso do Império Romano –, tensionado entre as exigências da fé

cristã, que propugna o amor, o perdão e a misericórdia, e a dura realidade das relações políticas, permeadas pela violência, pela guerra e pela desordem.

Importa salientar que Agostinho não enaltece a guerra nem a considera um bem em si mesma. Ao contrário, parte da premissa de que a guerra é sempre um mal e expressão da corrupção da natureza humana e reflexo da decadência moral da *cidade terrena*. Contudo, reconhece que, na presença do mal e da injustiça, ela pode configurar-se como um *mal necessário*, justificado pela busca da paz e da restauração da ordem. Tal concepção já se anuncia logo no início de *A Cidade de Deus*, quando afirma: “É desta Cidade da Terra que surgem os inimigos dos quais tem que ser defendida a Cidade de Deus” (Agostinho, 1996, Livro I, i, p. 99), frase que sintetiza a justificação da guerra como instrumento, paradoxalmente, a serviço da paz e da ordem.

A doutrina agostiniana da guerra justa funda-se, de modo incontornável, na sua concepção dualista da realidade, representada na contraposição ontológica e axiológica entre a *Civitas Dei* (Cidade de Deus) e a *Civitas Terrena* (Cidade dos Homens). Enquanto a primeira se edifica no amor a Deus, na caridade e na busca pela paz eterna, a segunda se caracteriza pelo amor desordenado de si, pela soberba e pela incessante ânsia de dominação. Esse contraste é elucidado nas palavras do próprio Agostinho (2000, Livro XV, iv, p. 1333-1334):

A cidade terrestre, que não será eterna (pois, uma vez condenada ao suplício final, já não será cidade), é cá na Terra que tem o seu bem, tornando parte na alegria que estas coisas podem proporcionar. [...] Esta é a paz procurada por guerras laboriosas — a paz que uma vitória, que se julga gloriosa, consegue!.

Portanto, ainda que reconheça o caráter imperfeito, transitório e precário da paz da cidade terrena, Agostinho a entende como um *bem relativo*, absolutamente necessário à convivência humana. Assim, embora a guerra seja ontologicamente um mal, ela pode ser eticamente tolerável, quando destinada a preservar ou restaurar essa paz ameaçada pela injustiça.

Convém destacar que, não obstante a profundidade de suas reflexões sobre o tema, Agostinho não elaborou um tratado sistemático sobre a guerra. Entretanto, especialmente em sua obra *De Civitate Dei*, assim como em outros escritos, estão delineados os elementos estruturantes que serviram de base para a formulação clássica da doutrina da guerra justa.

Um dos princípios fundamentais por ele estabelecidos reside na exigência de que a guerra só possa ser declarada por uma autoridade legítima, ou seja, aquela que exerce o poder de governar em nome do bem comum. Afinal, “somente o representante do Estado (príncipe) tem legitimidade para declarar guerra justa” (Araújo, 2017, p. 198). Dessa forma, são veementemente condenadas as guerras privadas, motivadas por vingança, ambição ou interesses particulares, uma vez que a legitimidade política se impõe como um requisito ético e teológico incontornável.

Além da exigência de autoridade legítima, a causa justa constitui outro pilar da doutrina agostiniana. A guerra é justa quando dirigida à reparação de uma injustiça, seja na defesa contra uma agressão, seja na recuperação de bens indevidamente apropriados, seja ainda na punição de malfeitores. Agostinho sintetiza de modo eloquente: “O sábio [...] há de travar guerras justas. [...] A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas” (Agostinho, 2000, XIX, 7). A mesma lógica aparece reafirmada quando se reconhece em Agostinho o entendimento de que leis que permitem o uso da força para defender a si mesmo, e talvez ao outro, contra-ataque injusto, podem ser leis justas e, de forma inequívoca, ao se que a legítima defesa como direito próprio ou de terceiro (1995, I, 5, 11, p. 27).

Essa concepção é levada às últimas consequências quando Agostinho defende que o soldado matando o inimigo não é senão o ministro da lei (1995, I, 4, 9, p. 25-26), entendimento que reafirma a função jurídica, e não pessoal, da violência no contexto da guerra. Em coerência com esse raciocínio, Araújo sintetiza adequadamente que “para Santo Agostinho a guerra é justa quando feita para assegurar a ordem e a paz conforme a normatividade da cidade de Deus” (Araújo, 2017, p. 9), sendo a legítima defesa, portanto, o núcleo ético da guerra justa.

Contudo, Agostinho não se limita aos critérios externos da guerra (autoridade e causa justa), exigindo também um critério interno, de ordem intencional. A guerra somente poderá ser considerada justa se movida por uma *intenção reta* – o sincero desejo de promover a paz, restaurar a justiça e proteger os inocentes. Qualquer motivação baseada na vingança, na glória pessoal, na conquista ou no enriquecimento a desvirtua, tornando-a injusta. Nesse sentido, Tomás de Aquino, na Questão 40 (*Secunda Secundae*) cita Agostinho: “Entre os verdadeiros adoradores de Deus até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa

preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons” (*apud* Aquino, Vol. 5, 2012, p. 518).

Nesse horizonte, Agostinho recusa qualquer concepção maniqueísta do Estado. Longe de ser uma instituição demoníaca, o Estado é, para ele, uma ordem necessária, que desempenha uma função moral no controle dos efeitos do pecado e da desordem: “O Estado não é uma instituição diabólica, mas necessária e útil, como instituição moral capaz de controlar a maldade humana” (Araújo, 2017, p. 19). O exercício da violência estatal, quando orientado pela justiça, assume, assim, uma função pedagógica, corretiva e ordenadora. Não obstante, Agostinho permanece profundamente cético quanto aos riscos da corrupção inerente ao poder político, cuja degradação pode facilmente conduzir à opressão, à guerra injusta e à dominação arbitrária.

Se, por um lado, a doutrina da guerra justa formulada por Agostinho opera como um freio ético contra a violência desmesurada, por outro, sua aplicação histórica revela ambivalências perturbadoras. A mesma lógica que serviu de fundamento para a defesa contra agressões e para a proteção dos inocentes foi, em muitos momentos da história, mobilizada para legitimar as Cruzadas, as guerras coloniais e os projetos imperialistas do Ocidente cristão. Em Santo Agostinho “a guerra em si não é um mal. Ela parece ocasionalmente fazer parte da vida política do homem, enquanto ser social” (Araújo, 2017, p. 83), evidenciando que ela não deve ser romantizada nem elevada a condição de valor intrínseco.

Ao longo dos séculos, pensadores como Tomás de Aquino, Francisco de Vitória e, na modernidade, Michael Walzer revisitaram e atualizaram o paradigma agostiniano. Walzer, por exemplo, ao retomar o conceito, reafirma a centralidade da legítima defesa, rejeitando tanto a guerra preventiva quanto a guerra de conquista, ao asseverar que “A defesa de direitos é uma razão para lutar. [...] ela é a única razão” (Walzer, 2003, p. 122). Entretanto, a modernidade desloca o fundamento da guerra justa do âmbito teológico para o plano da soberania estatal e do direito internacional, mantendo, contudo, a inspiração ética legada por Agostinho. Sua doutrina permanece, até os dias atuais, como um dos principais paradigmas éticos e jurídicos para a avaliação da legitimidade dos conflitos armados, especialmente nas discussões contemporâneas sobre intervenção humanitária, direito de proteger e combate ao terrorismo.

Todavia, as tensões que Agostinho diagnosticou entre o ideal da paz e a realidade da violência continuam não apenas irresolvidas, como também intensificadas

no mundo contemporâneo. A interrogação que atravessa sua filosofia permanece pulsando: é possível conceber uma guerra verdadeiramente justa em um mundo marcado pela soberba, pela ambição e pela desordem? Sua reflexão sobre a guerra justa constitui, simultaneamente, uma teologia da esperança e uma filosofia do desencanto, pois reconhece tanto os limites da condição humana e a *inevitabilidade do conflito*, quanto a necessidade imperativa de subordinar qualquer uso da violência a um imperativo ético superior: a busca da paz como expressão concreta da justiça. O grande desafio contemporâneo reside, portanto, em resgatar da doutrina agostiniana não os usos distorcidos e instrumentalizados que a história produziu, mas sim sua exigência radical: de que a guerra, quando inevitável, seja sempre limitada, estritamente justificada, e ordenada não à perpetuação da violência, mas à restauração da paz, da justiça e da dignidade humanas.

2.1.1 A doutrina da guerra justa em Tomás de Aquino: fundamentos metafísicos, jurídicos e éticos

A reflexão de Tomás de Aquino sobre a guerra justa insere-se no escopo mais amplo de sua teologia moral, enraizada na síntese entre os legados aristotélico e agostiniano e iluminada por uma concepção metafísica do bem como transcendental. A abordagem tomista transcende uma análise meramente casuística da guerra e se consolida como uma reflexão teleológica, cuja finalidade última é a preservação e a restauração da *tranquillitas ordinis* - a paz como ordem justa, conceito herdado de Santo Agostinho.

Na *Suma Teológica*, mais especificamente na *Secunda Secundae*, questão 40, Tomás formula os critérios para a licitude da guerra, respondendo à clássica objeção de que toda guerra, por se opor à paz, seria intrinsecamente pecaminosa. Contrariando essa objeção, Tomás assevera que para que uma guerra seja justa, são requeridas três condições: a autoridade legítima, uma causa justa e a intenção reta (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 40, p. 517-518).

A primeira condição, *auctoritas principis*, estabelece que somente a autoridade pública, incumbida do bem comum, pode declarar guerra. A guerra travada por particulares configura usurpação da competência soberana e afronta à ordem política e moral. Tomás afirma: “não compete a uma pessoa privada declarar uma guerra, pois

pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior” (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 40, p. 517). A guerra, portanto, é uma extensão do dever dos governantes de proteger o bem comum, da mesma forma que exercem a repressão interna contra os malfeitores.

A segunda condição, *causa iusta*, exige que a guerra seja movida por uma ofensa real, por uma violação da ordem justa, como o não cumprimento de obrigações, a agressão ou o esbulho. Nas palavras de Tomás, “requer-se que o inimigo seja atacado em razão de alguma culpa” (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 40, p. 517). A guerra, nesse sentido, não é expressão de um desejo de dominação, mas de um exercício de justiça restaurativa, orientado pela ideia de que “a vingança justa deve exercer-se tendo em vista o bem do adversário” (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 40, p. 518).

O terceiro elemento, *intentio recta*, introduz uma dimensão subjetiva, de natureza ética, que diferencia a guerra justa de um simples ato bélico. Mesmo quando presentes a autoridade legítima e a causa justa, a guerra se torna ilícita se motivada por ódio, desejo de vingança, ânsia de dominação ou qualquer outro fim desordenado (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 40, p. 518). A guerra é um meio excepcional e extremo para a obtenção da paz, nunca um fim em si mesma. Como recorda Agostinho, citado por Tomás, “não se procura a paz para fazer a guerra, mas faz-se a guerra para obter a paz” (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 40, p. 519).

É nesse contexto que a legítima defesa assume papel central na teorização tomista da guerra justa. A defesa do bem comum, dos inocentes e da própria ordem social constitui uma obrigação moral que, em casos extremos, legitima o uso da força armada. Tal compreensão é reforçada por Luís Carlos Silva de Sousa, ao afirmar que “a guerra de legítima defesa permanece justificável no contexto atual” (2020, p. 768), desde que orientada pela ética das virtudes e pela busca da paz como tranquilidade da ordem.

Em Bobbio et al. (2000, Vol. 1, p. 575), colhe-se a seguinte asserção:

A primeira distinção entre Guerra justa e Guerra injusta é de Santo Agostinho, mas é com Santo Tomás que são teorizadas as condições – uma formal e objetiva, as outras duas substanciais, mas subjetivas – de uma Guerra justa. Elas são: 1) A declaração de Guerra deve ser formulada pela autoridade legítima. 2) Deve existir uma “justa causa”. 3) O beligerante deve possuir uma “justa intenção”. Uma quarta condição especificada na doutrina será a da necessidade, isto é, da impossibilidade de fazer-se justiça com outros meios.

Ademais, a concepção tomista não limita a paz à mera ausência de conflito. A paz, para Aquino, é um efeito próprio da caridade (*effectus caritatis*) e se identifica com

a ordem justa, tanto na esfera interior da alma quanto nas relações entre os indivíduos e as nações (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 29, p. 410-411). Com a clareza que lhe é própria, Tomás de Aquino distingue dois tipos de paz verdadeira, uma perfeita e outra imperfeita, nos seguintes termos:

[...] a verdadeira paz só pode fundar-se sobre o bem; e como podemos possuir um verdadeiro bem de duas maneiras, perfeita ou imperfeitamente, assim também há dois tipos de paz verdadeira. Uma, perfeita, que consiste no gozo perfeito do bem supremo, que une e pacifica todos os desejos: este é o fim último da criatura racional [...]. – A outra, imperfeita, é a que possuímos neste mundo; porque, se o desejo primordial da alma repousa em Deus, há contudo certos estorvos internos e externos que perturbam essa paz (Aquino, 2012, IIa-IIae, q. 29, p. 409).

Este excerto revela a dimensão escatológica da paz na doutrina tomista. A paz perfeita, enquanto fruição do *sumo bem*, só é plenamente realizável no horizonte da bem-aventurança eterna. Entretanto, a paz imperfeita, própria deste mundo, é aquela que a guerra justa, em circunstâncias extremas, busca proteger ou restaurar. Esta paz histórica, ainda que precária e sujeita às perturbações da desordem interna (pecados, paixões, vícios) e externa (injustiças, agressões, opressões), é um reflexo da ordem divina e, portanto, carrega consigo um valor ético, metafísico e espiritual inegociável.

A doutrina da guerra justa em São Tomás de Aquino, não se limita, portanto, a uma racionalização da violência, mas constitui um exercício teológico e filosófico profundamente vinculado à sua ética das virtudes e à sua metafísica do bem. A guerra, quando lícita, não é um ato de destruição, mas um remédio amargo aplicado em nome da justiça e da caridade, sempre subordinado ao *telos* superior da paz.

Essa formulação, todavia, não está isenta de tensões. Luís Carlos Silva de Sousa adverte que há o risco de que a doutrina da guerra justa, descontextualizada, se converta em instrumento ideológico para a legitimação de guerras de conquista ou de opressão (Sousa, 2020, p. 768). A tensão entre o ideal ético-metafísico e os usos políticos da teoria permanece uma questão crucial tanto no medievo quanto na contemporaneidade¹¹.

¹¹ Embora com relação periférica com a presente tese, torna-se importante destacar o pensamento de Maquiavel, a despeito da teoria da guerra justa. Nicolau Maquiavel foi um pensador que concebeu a *guerra justa* de modo desconectado da tradição medieval. Em verdade, a compreensão maquiaveliana estabelece uma ruptura paradigmática com a tradição medieval, que buscava fundamentar a legitimidade do conflito em critérios morais e teológicos transcendentais (Ames, 2005; Rosseti, 2011, p. 63). Maquiavel

Francisco de Vitoria foi um filósofo que dialogou com a teoria de Tomás de Aquino, imprimindo uma nova interpretação bastante relevante. Sua sistematização sobre *guerra justa*, a partir de Tomás de Aquino, representa um marco inaugural da tentativa de juridicização do fenômeno bélico, subordinando o arbítrio dos soberanos à *reta razão* e ao Direito das Gentes. Enquanto Norberto Bobbio analisa a guerra justa no século XX sob o prisma da falência dos sistemas de segurança coletiva, Vitoria oferece o fundamento clássico para a limitação da força: a guerra não é um fim em si mesma, nem um direito absoluto da soberania, mas um *instrumento excepcional do direito* para restaurar a ordem internacional ferida.

Nessa perspectiva, Francisco de Vitoria reconfigura o debate sobre a guerra de uma esfera meramente moral-teológica para uma dimensão jurídico-internacional. Nesse caso, a guerra só pode ser considerada lícita se for um ato de justiça punitiva contra uma agressão. Segundo Vitoria, “a única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria” (Vitoria, 2016, p. 92). Essa “injúria” não é uma ofensa subjetiva, mas a violação de um direito real e objetivo, o que retira do soberano o poder de guerrear por mera glória ou expansão territorial. Diferente do realismo implacável, Vitoria sustenta que a força militar deve ser balizada por critérios objetivos que configuram o que hoje chamamos de *ius ad bellum* (direito de ir à guerra) e *ius in bello* (direito na condução da guerra). Como observa García Ayala, a

dessacraliza o fenômeno bélico, deslocando-o da esfera da alma para a “verdade efetiva da coisa” (*verità effettuale*), onde a guerra não é julgada por sua conformidade com leis divinas, mas por sua necessidade política. Dito de outro modo, para Maquiavel, a justiça da guerra é imanente à política e condicionada estritamente à categoria da necessidade (*necessità*), pois, como afirma de forma lapidar n’*O Príncipe* (capítulo XXVI), apropriando-se de Tito Lívio: “Justas, pois, são as guerras necessárias, e piedosas as armas quando só nelas há esperança” (Maquiavel, 1996, p. 124; Torres, 2007, p. 11; Coelho; Menezes, 2013, p. 143). Sob esse prisma, a *justiça* torna-se uma categoria imanente à conservação do *stato* e à autonomia da comunidade política diante da instabilidade da *Fortuna* (Souza, 2022, p. 101-102; Benevenuto; Ávila, 2014, p. 160). Nesse sistema de pensamento, a guerra deixa de ser um fenômeno julgado pela retidão da intenção para ser validada pela sua eficácia na manutenção e grandeza do *stato*, uma vez que “os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e boas armas” (Maquiavel, 1996, p. 57, Capítulo XII). Essa primazia ontológica da força não implica uma apologia da violência gratuita, mas a sua racionalização como instrumento civilizatório: um povo armado (milícia própria) é a garantia da liberdade interna e da resistência contra a tirania e as invasões bárbaras (Zorzo, 2015, p. 78-84. Maquiavel assevera que o governante “deve, portanto, não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte de quem comanda” (Maquiavel, 1996, p. 69, Capítulo XIV; Benevenuto; Ávila, 2014, p. 162). Assim, a *justiça bélica* em Maquiavel é secularizada e pragmática: ela reside na defesa da autonomia da comunidade política e do *vivere civile* diante da instabilidade da *Fortuna*, sendo a força a *ultima ratio* que garante a própria existência da ordem jurídica (Souza, 2022, p. 102-105; Zorzo, 2015, p. 54-63). Portanto, na teoria maquiaveliana, a guerra é “justa” e “piedosa” quando atua como a *ultima ratio* para a fundação e preservação do *vivere civile*, transformando a coação em dever cívico e a disciplina militar em virtude republicana (Benevenuto; Ávila, 2014, p. 174; Souza, 2022, p. 15).

teoria vitoriana é inovadora por seu equilíbrio, pois “a guerra não é um instrumento ou ferramenta de um Estado concreto, individual, para defender seus interesses, mas a guerra é uma prerrogativa que tem a comunidade internacional em seu conjunto” (García Ayala, 2019, p. 17)¹². Essa visão antecipa a lógica de Bobbio ao sugerir que a força só é legítima se exercida como uma sanção jurídica em nome de uma ordem superior.

Ainda, Vitoria sistematiza três condições essenciais para a legitimidade bélica, herdadas de Tomás de Aquino, mas ampliadas pela realidade do século XVI: 1. *Autoridade Competente*: Somente o soberano da "República perfeita" pode declarar guerra, agindo como juiz da comunidade internacional; 2. *Causa Justa*: Limitada à reparação de uma injúria grave e proporcional; e 3. *Intenção Reta*: O objetivo deve ser sempre a paz e o bem comum. Vitoria adverte que: “conflagrada, já, a guerra, por causas justas, é preciso empreendê-la não para a desgraça do povo contra o qual se tem de guerrear, mas para a obtenção de seu direito [...] e para que daquela guerra surja um dia a paz e a segurança” (Vitoria, 2016, p. 192).

O diferencial vitoriano reside na introdução do *princípio da proporcionalidade*. Espinosa Antón (2014, p. 55) destaca que, para Vitoria, uma guerra pode ser injusta mesmo tendo uma causa legítima, se os danos causados por ela superarem os benefícios da justiça buscada. Como afirma o próprio Vitoria: “Nenhuma guerra é justa se for certo que se sustenta com maior mal do que bem e utilidade para a República, por mais que sobre motivos e razões para uma guerra justa” (Vitoria, 2016, p. 208).

Essa consciência das consequências bélicas dialoga com a preocupação bobbiana sobre a “paz pelo direito”, onde o custo humano da força deve ser o limitador último da ação estatal. Se Bobbio discute a falência da segurança coletiva contemporânea, Vitoria representa o esforço clássico de evitar que o sistema internacional se torne uma anarquia de forças. Ao tratar o ser humano como sujeito de direitos independente de nacionalidade, Vitoria fundamenta a intervenção humanitária e a responsabilidade global. Trindade reforça que Vitoria situou o cumprimento das normas do direito das

¹² Tradução livre do original: “[...] la guerra no es un instrumento o herramienta de un Estado concreto, individual, para defender sus intereses, sino que la guerra es una prerrogativa que tiene la comunidad internacional en su conjunto” (García Ayala, 2019, p. 17).

gentes acima da soberania estatal, plantando a semente para uma comunidade internacional organizada.¹³

Essa juridicização da guerra em Vitoria é o que permite conectar sua teoria ao pensamento moderno, isto é, uma tentativa de substituir a vontade de poder do príncipe pela norma jurídica. Para ambos os filósofos, a paz não é a mera ausência de conflito, mas a tranquilidade da ordem alcançada através da justiça.

Por fim, cabe destacar que a doutrina tomista da guerra justa é, essencialmente, uma teoria da paz. A guerra é concebida como uma exceção, uma ruptura ordenada e moralmente justificada da paz, com o objetivo exclusivo de restaurá-la. Assim, a guerra justa se funda na tríade: autoridade legítima, causa justa e reta intenção, mas se orienta, em última instância, pelo primado do bem comum e pela realização da *tranquillitas ordinis*, que é simultaneamente um bem natural, moral e, fundamentalmente, transcendente.

2.1.2. A construção jusnaturalista da guerra justa em Hugo Grotius

A teoria da *guerra justa* de Hugo Grotius, exposta em *De Jure Belli ac Pacis* (1625), pode ser considerada um divisor de águas no pensamento jurídico-político moderno, elevando-se como um pilar da nascente disciplina do Direito Internacional. Longe de ser uma mera apologia à violência, a construção grociana é um esforço sistemático para submeter a guerra à égide da razão e do direito, buscando limitar seus excessos e preservar a ordem em um cenário europeu dilacerado por conflitos religiosos e políticos. A profundidade de sua análise reside na articulação de princípios jusnaturalistas com a prática das relações interestatais, conferindo à sua teoria uma relevância que transcende as contingências de seu tempo.

Grotius, imerso nas turbulências da Guerra dos Trinta Anos, não se propõe a abolir a guerra – uma realidade inegável na cena internacional –, mas a discernir quando ela pode ser moral e legalmente justificada, e como deve ser conduzida. Sua premissa fundamental é a existência de um direito natural imutável, ditado pela reta razão, que é aplicável tanto aos indivíduos quanto às nações. Este direito natural precede e fundamenta o direito das gentes (*jus gentium*), que emana do consentimento comum dos

¹³ A questão do direito das gentes estabelecida em Vitoria por meio da teoria *Totus Orbis* será melhor discutida na seção 3.2 da presente tese.

povos, seja expresso ou tácito. A célebre “hipótese impiíssima”¹⁴, segundo a qual o direito natural possuiria validade “etiamsi daremus Deum non esse” (“mesmo que admitíssemos que Deus não existe”), sublinha a autonomia da razão como fonte do direito, desvinculando-o de uma exclusiva fundamentação teológica e abrindo caminho para uma secularização do pensamento jurídico (Grotius, 2005a, p. 19). Nesse sentido, afirma Barnabé (2009, p. 37):

¹⁴ A expressão conhecida como “hipótese impiíssima” – cuja formulação latina, *etiamsi daremus...*, aparece no parágrafo 11 dos *Prolegômenos* da obra *De Jure Belli ac Pacis* (Grotius, 2005a, p. 81) – designa uma das mais célebres e revolucionárias declarações de autonomia do direito natural em relação à teologia: “11. O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse comisso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objeto de seus cuidados. O contrário nos tem sido inculcado em parte por nossa razão, em parte por uma tradição perpétua, e nos tem sido confirmado por numerosas provas e milagres atestados através dos séculos; disso se segue que devemos obedecer a Deus, sem exceção, como ao Criador e ao qual nós somos devedores daquilo que somos e de tudo o que possuímos, tanto mais que de muitas maneiras ele se tem mostrado extremamente bom e poderoso. Disso podemos concluir que ele pode conceder aos que lhe obedecem recompensas generosas, mesmo eternas, sendo ele mesmo eterno, e ele certamente quis que nele se acreditasse, sobretudo se ele o prometeu de modo expresso. Nisso nós, cristãos, acreditamos, convencidos de que somos testemunhas por nossa fé indubitável” (Grotius, 2005a, p. 40-41). Nessa passagem, Grotius propõe, como exercício metodológico, que a validade das normas do direito natural subsistiria *mesmo que* se admitisse, por absurdo, que Deus não existisse, ou que, existindo, não se interessasse pelos assuntos humanos. Trata-se, portanto, de um deslocamento proposital do fundamento do direito natural, que passa a residir na própria estrutura racional da natureza humana, e não mais na vontade divina. Essa formulação rompe, ao menos no plano metodológico, com as concepções tradicionais que vinculavam o direito natural a uma ordem criada e sustentada pela divindade, seja no panteão romano, como defendia Cícero ao relacionar a lei à razão de Júpiter, seja no pensamento cristão escolástico, que via na lei natural um reflexo da razão e da vontade de Deus. Grotius, ao contrário, sustenta que os princípios do direito natural são discerníveis pela razão humana, de modo independente da revelação ou da existência de Deus, sem, contudo, negar a realidade divina: “O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si” (Grotius, 2005a, p. 81). Não se trata, portanto, de um ateísmo jurídico, mas de uma estratégia teórica voltada à universalização da obrigatoriedade do direito natural, tornando-o acessível a todo ser racional, seja qual for sua fé ou convicção metafísica. A lei natural, segundo Grotius, decorre das inclinações fundamentais da natureza humana, especialmente da sociabilidade e do uso da razão, o que permite à humanidade reconhecer, pela reta razão, aquilo que é justo ou injusto, lícito ou ilícito. A originalidade dessa proposta tem sido objeto de intenso debate. Alguns estudiosos, como Javier Hervada Xiberta (1984), sugerem que ela não encontra precedentes explícitos na tradição anterior, embora outros autores apontem certas afinidades com reflexões esparsas na segunda escolástica. Contudo, a ruptura operada por Grotius é nítida: se, nos escolásticos, a validade da lei natural permanecia subordinada à existência de Deus, Grotius emancipa essa ordem normativa, conferindo-lhe plena inteligibilidade no âmbito da razão humana, sem necessidade de ancoragem ontológica na divindade. Essa construção foi certamente influenciada pela Reforma, especialmente pela rejeição protestante à *analogia entis*, que, na tradição católica, permitia compreender a criação como reflexo da natureza divina. Ao dispensar esse recurso, Grotius transforma a pergunta sobre se o direito natural é ou não um mandamento divino em uma questão de fato, e não mais de essência. Isso não significa que ele abandone a crença na divindade. Ao contrário, seu pensamento permanece ancorado em convicções cristãs. O que ele busca, porém, é oferecer um fundamento do direito natural que se mantenha estável, universal e obrigatório, mesmo num cenário hipotético em que Deus não existisse ou não se manifestasse. A chamada “hipótese impiíssima”, portanto, não representa uma negação de Deus, mas sim uma ousada operação teórica de separação entre teologia e direito, pela qual Grotius inaugura uma concepção de jusnaturalismo que, pela primeira vez, se pretende plenamente laico no seu fundamento epistemológico.

Na concepção de Grotius a guerra tem um caráter eminentemente jurídico, uma extensão de um processo judicial. Quando as vias judiciais se esgotam a guerra é o caminho adotado para que as contendas sejam resolvidas.

As causas da guerra justa, para Grotius, são estritamente delimitadas. As razões legítimas para o uso da força, expostas no Livro II (2005a, p. 285), se restringem a: 1. defesa; 2. recuperação do que nos pertence; e 3. punição. A primeira e mais fundamental é a *autodefesa*, entendida não apenas como a repulsa a uma agressão iminente, mas também como a proteção da vida, da integridade física e dos bens (Grotius, 2005a, p. 286-287). A guerra defensiva é, portanto, uma manifestação do direito natural de autopreservação. Conforme Grotius: “A primeira e principal causa da guerra é, pois, uma injúria que ainda não foi ainda feita, mas que ameaça o corpo ou os bens” e, ainda, “se nosso corpo é atacado por um ato presente de violência, acarretando perigo de vida, e que não possa ser evitado, nesse caso a guerra é lícita” (Grotius, 2005a, p. 286-287). Essa perspectiva é crucial, pois legitima o recurso à força como último expediente para evitar um dano irreparável.

Além da autodefesa, Grotius postula a *reparação de um dano injustamente causado* e a *punição de um delito grave* como causas legítimas para a guerra. A guerra, nesse sentido, adquire uma função retributiva e restaurativa da ordem jurídica violada. Quando um Estado comete uma injúria grave contra outro, e se recusa a reparar o dano ou punir os responsáveis, a parte lesada tem o direito de buscar justiça pela via da guerra. Isso se aplica, por exemplo, à recuperação de bens roubados ou à vindicação de direitos violados. A guerra como “pena” para delitos transnacionais é um conceito ousado, que confere ao Estado ofendido uma espécie de “direito de polícia” em relação ao Estado infrator, embora sempre sujeito a rígidas condições. É fundamental notar que Grotius distingue entre as causas *justas* da guerra e as *causas pretextos*. Ele adverte contra a instrumentalização da guerra para fins de ambição, glória ou riqueza, denunciando-as como injustas e ilegítimas. A reta intenção, portanto, é um elemento crucial no *jus ad bellum*. A guerra justa não visa a subjugação, mas a restauração da paz e da ordem.

A teoria grociana não se limita ao *jus ad bellum* (o direito de ir à guerra), mas se estende ao *jus in bello* (o direito na guerra), regulando a conduta dos beligerantes. Grotius, no Livro III, estabelece princípios para a moderação da violência, mesmo em

meio ao conflito. Ele argumenta que, mesmo em uma guerra justa, nem tudo é permitido. A crueldade desnecessária, o massacre de não combatentes, a violação de acordos e a destruição indiscriminada são condenados por ferirem o direito natural e o direito das gentes. As distinções entre combatentes e não combatentes, a inviolabilidade de embaixadores e a necessidade de proporcionalidade na violência são temas recorrentes. (Grotius, 2005b). Nota-se que a originalidade de Grotius reside, em grande parte, na sua tentativa de sistematizar o direito internacional com base em princípios racionais e universais, em um período de anarquia internacional. Sua obra foi um apelo à moderação e à racionalidade em um mundo dominado pela força bruta. Ao defender que o direito natural possui validade intrínseca, independentemente da vontade divina ou da autoridade política, Grotius lançou as bases para o desenvolvimento posterior do direito internacional positivo e para a ideia de uma comunidade internacional regida por normas jurídicas.

Nesse sentido, colhe-se de Bobbio et al. (2000a, Vol. 1, p. 575):

Com o emergir dos Estados-nação cristãos, cada um dos quais invocava a mesma doutrina, ficou confirmada, na visão de Grócio, a posição escolástica, segundo a qual, diante de uma única justiça “objetiva”, podiam coexistir duas ou mais inocências “subjetivas”.

No entanto, uma análise aprofundada da teoria da Guerra Justa de Grotius também revela nuances e desafios interpretativos. Críticos apontam que, embora seu objetivo fosse limitar a guerra, ao definir causas justas, ele paradoxalmente forneceu um arcabouço para sua legitimação, o que poderia ser explorado por Estados em busca de justificar suas agressões. A questão da "execução da pena" por um Estado contra outro, por exemplo, pode abrir precedentes para intervenções unilaterais, levantando complexas questões sobre a soberania e a não-intervenção. Sobre o assunto, observa, com propriedade, Gabriel Barnabé (2009, p. 42):

[...] o *ius in bello* proposto por Grotius é o mais cruel já visto no mundo ocidental desde a cristianização dos povos bárbaros. O jurista sustenta que o direito internacional permite matar todas as pessoas que se encontram em território inimigo, inclusive mulheres e crianças, e também os inimigos que não se encontram em território inimigo. É lícito devastar a propriedade do inimigo, escravizar ou matar os prisioneiros de guerra, inclusive os que se renderam incondicionalmente, os reféns, etc. De maneira geral, tudo é permitido pelo direito internacional contra o inimigo. Por outro lado, como consequência da filosofia de Grotius, os Estados podem livremente

estabelecer pactos para conduzir a guerra de maneira menos severa. Como uma maneira de diminuir a crueldade de suas conclusões, Hugo Grotius enfatiza em alguns capítulos do livro III a ideia de *temperamenta belli* (moderação na guerra), sugerindo um tratamento mais brando aos prisioneiros de guerra e à propriedade do inimigo.

A teoria da Guerra Justa, em Hugo Grotius, é um testemunho da capacidade humana de impor limites à barbárie através da razão e do direito, vez que não se constitui apenas em um tratado jurídico, mas um profundo exercício filosófico sobre a moralidade da guerra, a natureza das relações interestatais e os fundamentos do direito.

2.2 *Jus ad Bellum* e *Jus in Bello*: A bipartição da guerra justa em Norberto Bobbio

Ao longo da história das relações internacionais e da filosofia política, a guerra sempre se apresentou como um fenômeno ambíguo, ora concebida como instrumento legítimo de afirmação do direito, ora como sua mais radical negação. Nesse contexto, consolidaram-se duas categorias fundamentais para a análise jurídica e moral dos conflitos armados: o *jus ad bellum* (que trata das condições que legitimam o recurso à guerra) e o *jus in bello* (que estabelece as normas que regulam a condução das hostilidades uma vez iniciado o conflito).

Na espécie, o *jus ad bellum* compreende os princípios que autorizam um Estado soberano a recorrer à força armada, sobretudo em situações de legítima defesa ou quando se esgotam os meios diplomáticos. Por sua vez, o *jus in bello* impõe limites éticos e jurídicos à condução da guerra, disciplinando os métodos e meios de combate, a proteção dos não combatentes e o tratamento dispensado a prisioneiros e populações civis.

O direito aplicável durante o conflito (*jus in bello*) consolidou-se historicamente como um regime normativo autônomo, distinto daquele que rege a decisão de ir à guerra (*jus ad bellum*). Como observa Rezek, essa diferenciação reflete dois planos distintos do fenômeno bélico: de um lado, o direito de guerrear; de outro, o direito na guerra (Rezek, 2014, p. 421). Desde suas formulações medievais, a tradição filosófico-jurídica da guerra justa estrutura-se sobre essa bipartição essencial, que não é meramente formal, mas expressão de uma exigência ética e jurídica. Tal distinção busca, desde os escolásticos, conciliar o reconhecimento da guerra como parte da experiência humana com a necessidade de submetê-la a critérios de justiça. Norberto Bobbio, ao refletir

sobre as conexões entre guerra e direito, identifica quatro possibilidades teóricas: a guerra como meio de afirmação do direito; a guerra como objeto de regulamentação jurídica; a guerra como fonte do direito; e, por fim, a guerra como negação do próprio direito (Bobbio, 2000, p. 559).

Ao longo da tradição jurídica, o debate sobre a guerra desenvolveu-se, sobretudo, em torno de dois eixos centrais: de um lado, a busca por critérios que pudessem legitimar o recurso à guerra, fundamentada na ideia de justa causa e de outro, a definição de normas que disciplinem a conduta dos combatentes durante os conflitos. Esses dois pilares encontram expressão nos conceitos de *jus ad bellum* e *jus in bello*. Nas palavras de Bobbio:

A teoria jurídica da guerra sempre se ocupou fundamentalmente de dois problemas: aquele da *iusta causa* das guerras, que deu origem às disputas em torno da guerra justa, e aquele da regulamentação da conduta da guerra, que deu origem ao *ius belli* (Bobbio, 2000, p. 559).

Destaca-se que no pensamento contemporâneo, especialmente no campo do direito internacional, essa bipartição assume contornos normativos expressivos, refletindo tanto nas proibições relativas ao uso da força quanto nas obrigações humanitárias aplicáveis aos conflitos armados. Para Norberto Bobbio, essa divisão não apenas preserva uma herança teórica oriunda da filosofia medieval e do jusnaturalismo moderno, mas representa uma expressão das tentativas do direito internacional contemporâneo de civilizar a guerra, ainda que sem jamais conseguir suprimi-la de forma definitiva (Bobbio, 2004, p. 27).

Nesse contexto, a reflexão sobre a moralidade da guerra revela-se perene, atravessando diferentes contextos históricos e culturais. Ela se manifesta, simultaneamente, como uma constante, dada sua ancoragem em uma tradição comum, e como uma realidade relativa, na medida em que diferentes sociedades, em distintos momentos históricos, desenvolveram concepções variadas sobre a legitimidade do recurso à guerra e sobre os meios admissíveis em sua condução. Bobbio sintetiza essa tradição ao afirmar que “a teoria jurídica da guerra sempre se ocupou fundamentalmente de dois problemas: aquele da *iusta causa* das guerras, que deu origem às disputas em torno da guerra justa, e aquele da regulamentação da conduta da guerra, que deu origem ao *ius belli*” (Bobbio, 2000, p. 559).

Na mesma direção, Michael Walzer aponta que a guerra é julgada sob dois aspectos distintos, porém complementares: em primeiro lugar, quanto aos motivos que justificam ou não seu início; em segundo lugar, quanto aos meios utilizados no seu desenvolvimento. Conforme o autor:

A realidade moral da guerra é dividida em duas partes. A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro, com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma guerra determinada é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou de modo injusto (Walzer, 2003, p. 34).

Portanto, essa dupla perspectiva – os motivos da guerra e sua condução – tornou-se central, desde o século XVI, tanto na reflexão moral quanto na construção do Direito Internacional.

2.2.1. *Jus ad Bellum*: a proibição da guerra e suas exceções

O *jus ad bellum* refere-se ao conjunto de normas que disciplinam as hipóteses em que um Estado pode recorrer legitimamente ao uso da força e afigura-se como “um atributo normal da soberania dos Estados, a expressão da primazia da autotutela de direitos (*self-help*), típica de um meio social descentralizado” (Pureza, 1995, p. 75). No plano da história da filosofia, este ramo da teoria da guerra justa emerge como uma tentativa de responder à pergunta fundamental: em que condições é moralmente lícito e juridicamente permitido iniciar uma guerra?

Na tradição filosófico-jurídica clássica, a noção de *guerra justa* remonta à síntese entre moral e política operada por pensadores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino. A guerra, para ser moralmente legítima, deveria obedecer a três critérios fundamentais: ser declarada por uma autoridade legítima, ser motivada por uma causa justa e conduzida com uma intenção reta. Esses elementos visavam distinguir a guerra justa da violência arbitrária, inserindo a ação bélica no campo da racionalidade ética e da ordem divina. Assim, a guerra não era vista como um mal absoluto, mas como um instrumento excepcional para a realização da justiça e da paz, ou seja, a *tranquillitas ordinis*, nos termos agostinianos.

Com a modernidade, entretanto, assiste-se a um deslocamento fundamental no *locus* do discurso sobre a guerra justa: da teologia moral para a filosofia do direito.

Norberto Bobbio (2004, p. 46-61), ao analisar esse processo, evidencia como a transição do direito natural, ancorado em princípios universais e transcendentais, para o direito positivo, construído historicamente por convenções humanas; o que implicou uma reconfiguração profunda do problema da guerra. O eixo da reflexão deixa de ser predominantemente normativo-teológico e passa a se assentar na estruturação de uma ordem jurídica internacional, tendo como referencial central não mais apenas a conformidade moral do ato de guerrear, mas a sua regulação jurídica interestatal, de modo a conter, racionalizar e submeter a violência armada às normas do *ius gentium* positivado.

Neste novo paradigma, mesmo a guerra, enquanto violência organizada entre Estados, deveria submeter-se a um corpo de normas que limitassem seus efeitos e lhe conferissem um estatuto jurídico. É nesse contexto que se insere a reflexão de Clóvis Beviláqua, que observa que “ainda que seja a violência organizada para obter a vitória sobre o inimigo, a guerra está submetida a princípios e regras que constituem uma parte considerável do direito internacional público internacional (*jura belli*)” (1911, §251, p. 277). A afirmação de Beviláqua é especialmente relevante por explicitar que o reconhecimento da guerra como um “fato jurídico” não implica sua naturalização ou legitimação automática, mas sim sua *juridificação*, isto é, a submissão da prática bélica ao controle normativo da razão jurídica.

Na mesma direção, Lafayette Rodrigues Pereira sustenta a necessidade de tratar a guerra não como simples irrupção de violência, mas como um evento com consequências jurídicas definidas, que demanda regulação formal. Segundo ele: “Cumpra aceitar o fato [da guerra], e subordiná-lo nos seus desenvolvimentos, tanto quanto possível, às normas do direito” (2017, §301, p. 56). Aqui se explicita o esforço de racionalização da guerra pela via do direito: não se trata de negar a realidade do conflito, mas de inseri-lo numa moldura normativa capaz de conter seus excessos e proteger minimamente os sujeitos afetados. Essa racionalização encontra sua expressão mais precisa quando Lafayette Pereira afirma:

A guerra uma vez iniciada, constitui um estado de direito que altera a situação jurídica dos súditos dos beligerantes, lhes impõe novos e pesados ônus, e modifica profundamente as relações entre os beligerantes e os neutros. Daí a necessidade de publicar no interior a resolução de iniciá-la, e de comunicá-la aos neutros (2017, §301, p. 66).

A guerra, assim, é compreendida não apenas como um evento político, mas como uma situação jurídica constituída, que transforma os vínculos entre cidadãos, Estados e demais sujeitos internacionais. Seu início não é apenas um ato político, mas um ato jurídico performativo, que redefine as categorias do direito e obriga os Estados a seguirem normas específicas no tratamento dos inimigos e dos não-beligerantes. Esse conjunto de reflexões sinaliza uma transformação significativa: da concepção da guerra justa como exceção moral dentro da ordem criada por Deus (típica da tradição patristica e escolástica) para a compreensão moderna da guerra como fenômeno jurídico regulável dentro de um sistema de Estados soberanos. Essa passagem, como observa Bobbio, marca o nascimento de um novo horizonte normativo: *o jus publicum europaeum*¹⁵, isto é, o direito internacional público, voltado a regular as condutas bélicas sem dissolver a soberania estatal, mas buscando compatibilizá-la com a racionalidade jurídica.

Dessa forma, a teoria da guerra justa moderniza-se ao perder seu caráter essencialmente teleológico e ao adquirir uma feição *procedimental*, fundada na legalidade e na observância de regras codificadas. Esse processo, no entanto, não elimina completamente o problema ético. Ao contrário, apenas o reformula: o desafio passa a ser o de justificar, dentro da racionalidade jurídica, a legitimidade do recurso à força em um mundo no qual o monopólio da violência e a convivência entre os Estados exigem instrumentos de contenção, mediação e responsabilização.

Bobbio, em passagem extraída do verbete “Guerra” de seu *Dicionário de Política*, revela, de modo sintético, uma das tensões estruturais mais significativas da história do pensamento jurídico sobre os conflitos armados: a relação, nem sempre harmoniosa, entre os dois grandes ramos do direito de guerra: o *jus ad bellum* e o *jus in bello*:

É, porém, indubitável que buscou, sem grande êxito, fazer derivar as normas do *jus in bello* das premissas *jus ad bellum* (uso da força proporcional à injúria sofrida, direito dos combatentes e dos

¹⁵ O termo *jus publicum europaeum* foi consagrado por Carl Schmitt, em sua obra *Nomos da Terra no Direito Internacional do Jus Publicum Europaeum* (2014), para designar a ordem jurídico-política internacional vigente entre os séculos XVII e XIX, centrada no sistema de Estados soberanos europeus e regulada por normas de guerra interestatal. Em Schmitt, esse direito público europeu substitui as guerras de religião e os fundamentos teológicos-medievais por uma racionalidade estatal e secularizada, na qual a guerra entre potências é reconhecida como legítima, desde que travada segundo regras pactuadas. Trata-se, portanto, de um ordenamento jurídico específico, que delimitava quem podia guerrear, como, e com que consequências jurídicas. Essa ordem conheceu sua crise a partir da Primeira Guerra Mundial, com o declínio do estatocentrismo e o surgimento de uma nova normatividade internacional fundada em princípios universais e humanitários.

prisioneiros, etc). É fato que o *jus in bello* desenvolveu-se depois separadamente, como consequência da perda da convicção de se poder estabelecer, de forma concreta, a legitimidade do recurso à Guerra, já então considerado como um fato extrajurídico. A dissolução do sistema europeu do *balance of power*¹⁶, como consequência do primeiro conflito mundial, atraiu novamente a atenção sobre a necessidade de reconsiderar a possibilidade de um *jus ad bellum* (2000, Vol. 1, p. 575).

A afirmação segundo a qual houve uma tentativa, “sem grande êxito” de fazer derivar as normas do *jus in bello* das premissas do *jus ad bellum* implica uma crítica epistemológica profunda às fundações da doutrina clássica da guerra justa. Afinal, historicamente, o *jus ad bellum* constituiu o núcleo originário da reflexão sobre a guerra no Ocidente.

Conforme já tratei nesta tese, desde os escolásticos (particularmente com Agostinho e Tomás de Aquino), a preocupação central residia na possibilidade de distinguir, do ponto de vista moral e jurídico, as guerras justas das injustas, ou seja, aquelas que podiam ser legitimamente deflagradas segundo certos critérios (autoridade legítima, causa justa e intenção reta). Este arcabouço permitia, ao menos em tese, a formulação de um critério normativo que não apenas regulava a deflagração da guerra, mas também autorizava a extensão dos efeitos jurídicos decorrentes desse juízo. Dentro dessa perspectiva, parecia plausível que as normas de conduta no conflito, o *jus in bello*, derivassem diretamente do reconhecimento da justiça da causa. Se a guerra era justa,

¹⁶ O chamado *balance of power* (“equilíbrio de poderes”) constituiu, entre os séculos XVII e início do século XX, o princípio estruturante da ordem internacional europeia. Trata-se de um modelo de estabilidade que pressupunha a distribuição relativamente equilibrada de poder militar, econômico e político entre as principais potências, de modo a evitar que qualquer Estado alcançasse hegemonia sobre os demais. Esse sistema – cuja formulação teórica remonta às reflexões de pensadores como David Hume (1953, p. 142), no ensaio *Of the Balance of Power* e que encontrou expressão prática na diplomacia europeia pós Congresso de Viena (1815) – operava por meio de alianças, contrapesos e intervenções preventivas. Sobre o assunto, anota Quincy Wright (1988, p. 99) anota: “A expressão se baseia na hipótese de que os governos têm tendências de lutar tanto pelo aumento do poder como por sua autopreservação”. A doutrina clássica estabeleceu concebeu o *balance of power* sob o prisma de dois sentidos, um estático e outro dinâmico: “Em um sentido estático, o equilíbrio de poder representa uma situação que possibilita a coexistência contínua de governos independentes, em contato um com o outro. No sentido dinâmico o equilíbrio de poder caracteriza a política adotada pelos governos para a manutenção desta situação” (Wright, 1988, p. 98). O pressuposto era que a guerra poderia ser utilizada como instrumento legítimo de correção dos desequilíbrios, paradoxalmente funcionando tanto como fator de estabilidade quanto de conflito. A Primeira Guerra Mundial revelou, no entanto, as limitações e contradições desse paradigma, levando à sua definitiva crise. No lugar do *balance of power*, emergiram projetos de segurança coletiva, como a Liga das Nações e, posteriormente, a Organização das Nações Unidas, que buscavam substituir a lógica do equilíbrio pela normatização do recurso à guerra e pela proscrição generalizada da violência interestatal, salvo nas hipóteses estritas de legítima defesa ou autorização pelo Conselho de Segurança.

então os combatentes que nela se engajavam seriam titulares de direitos específicos, e os que lutassem em uma guerra injusta, por conseguinte, não poderiam reclamar proteção jurídica plena. Essa linha de raciocínio, que remonta à tradição medieval e tomista, estabelecia uma forte conexão entre a justiça da guerra (*jus ad bellum*) e a justiça na guerra (*jus in bello*).

Entretanto, Bobbio observa que tal tentativa se mostrou fracassada, tanto do ponto de vista teórico quanto prático. Na medida em que o desenvolvimento do direito internacional moderno, sobretudo a partir do século XVII, passou a reconhecer a guerra como um fato soberano (muitas vezes desvinculado de um juízo ético sobre sua legitimidade), o *jus in bello* autonomizou-se, deixando de depender da qualificação moral ou jurídica da causa que motivava o conflito. Destaca-se que a doutrina clássica do direito da guerra, especialmente a codificada nas Convenções de Haia (1899 e 1907) e, posteriormente, nas Convenções de Genebra (a partir de 1864), consolidou esse movimento, assentando-se no princípio da igualdade jurídica dos beligerantes: ambos os lados, independentemente da justiça de suas pretensões, estavam obrigados a observar as normas de conduta humanitária durante os combates. Este descolamento entre *jus ad bellum* e *jus in bello* não foi, segundo Bobbio, fruto de uma elaboração teórica deliberada, mas consequência da “perda da convicção de se poder estabelecer, de forma concreta, a legitimidade do recurso à guerra”, o que levou a considerar o próprio recurso à guerra como um “fato extrajurídico” (Bobbio, 2000, Vol. 1, p. 575). Nesse contexto, a progressiva secularização do direito internacional e o fortalecimento da soberania estatal contribuíram para esse cenário, tornando praticamente impossível, no contexto das relações interestatais, a imposição de um juízo universalmente aceito sobre a justeza de uma guerra.

No entanto, Bobbio não se limita a constatar esse estado de coisas. Ele destaca que a “dissolução do sistema europeu do *balance of power*”, na esteira da Primeira Guerra Mundial, reacendeu a necessidade de repensar os fundamentos de um *jus ad bellum*. A experiência traumática da guerra total, que rompeu com os limites tradicionais da guerra entre Estados, demonstrou que a simples regulação da conduta no conflito, sem um juízo prévio sobre a legitimidade do próprio recurso à força, era insuficiente para conter as dinâmicas destrutivas dos conflitos modernos. A partir desse contexto, ganhou força, especialmente com a criação da Liga das Nações e, posteriormente, das Nações Unidas, a retomada da ideia de um direito que não apenas

regule a guerra, mas que efetivamente limite, condicione e, em última instância, proíba seu recurso, salvo em hipóteses excepcionais, como a legítima defesa. Nesse sentido, ratifica Bobbio:

[...] a Sociedade das Nações, o Pacto Briand-Kellog, as Nações Unidas foram todos eles mecanismos jurídicos inspirados na doutrina do *bellum justum*. Segundo outros, levava em consideração as violações do direito positivo e do direito natural na construção da teoria do *bellum justum*, enquanto os mecanismos aos quais fizemos agora referência levariam em consideração unicamente as violações do direito positivo (Bobbio, 2000, Vol. 1, p. 575).

Portanto, a observação de Bobbio insere-se em uma reflexão mais ampla sobre o colapso dos paradigmas clássicos do direito da guerra e a difícil reconstrução de um sistema normativo capaz de enfrentar os desafios do século XX. O fracasso em derivar o *jus in bello* das premissas do *jus ad bellum* não apenas expôs as limitações teóricas da doutrina tradicional da guerra justa, mas também evidenciou a urgência de repensar os fundamentos ético-jurídicos do uso da força nas relações internacionais.

Entretanto, com o advento da modernidade e o predomínio da *raison d'État*¹⁷, particularmente nos séculos XIX e XX, esse arcabouço normativo entrou em colapso. A

¹⁷ A noção de *raison d'État* (razão de Estado) designa uma forma específica de racionalidade política que emerge na transição da ordem medieval para a modernidade estatal, consistindo na atribuição ao Estado de um fim supremo, isto é, a sua conservação, estabilidade e potência, capaz de justificar a adoção de medidas extraordinárias, inclusive a suspensão provisória de normas jurídicas ou preceitos morais ordinários. Embora a expressão tenha sido sistematizada por Giovanni Botero em *Della Ragion di Stato* (1589), seu núcleo teórico encontra precedente na autonomização da política operada por Maquiavel, sobretudo em *Il Principe* (1513), onde se estabelece a distinção estrutural entre a moral privada e a lógica própria da ação governamental. Em Botero, a razão de Estado ainda se pretende compatível com limites morais cristãos; todavia, como demonstrou Friedrich Meinecke em *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), a modernidade consolida uma crise permanente entre exigências éticas universais e imperativos de eficácia política, deslocando progressivamente o critério de legitimidade da ação estatal da justiça objetiva para a necessidade estratégica. No plano conceitual, a *raison d'État* implica três elementos estruturais: (a) a centralidade da soberania como princípio ordenador das relações políticas; (b) a prioridade da segurança e da autopreservação como fins normativos superiores; e (c) a legitimação da exceção como instrumento de governo. Essa racionalidade encontra seu desenvolvimento no contexto do sistema interestatal europeu pós-westfaliano, no qual a guerra deixa de ser avaliada exclusivamente à luz de critérios de justiça substantiva (como na tradição escolástica) e passa a ser concebida também como instrumento ordinário da política externa. É nesse sentido que Norberto Bobbio identifica a substituição gradual da doutrina da guerra justa, fundada no direito natural e na moral cristã, por uma concepção funcional da guerra como instrumento da razão de Estado. Em *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979), Bobbio observa que, com a consolidação do Estado soberano, a guerra deixa de ser julgada segundo critérios absolutos de justiça e passa a ser avaliada segundo critérios de utilidade e necessidade política, o que restabelece o eixo normativo do debate da moral universal para a prudência estratégica. Por fim, destaca-se que a *razão de Estado* não equivale, contudo, à pura amoralidade. Trata-se antes de uma ética específica da responsabilidade governamental, na qual o governante responde primordialmente pela integridade do corpo político. O problema filosófico central

Primeira Guerra Mundial foi a expressão mais eloquente desse fracasso: de um lado, revelou-se a absoluta ineficácia dos mecanismos que pretendiam limitar o recurso à guerra; de outro, evidenciou-se a falência dos instrumentos voltados à mitigação de seus horrores. Embora a Convenção de Genebra (1864) e as Conferências de Haia (1899 e 1907) tenham representado avanços significativos no âmbito do *jus in bello*, essas normativas revelaram-se incapazes de conter a barbárie que assolou o mundo durante a Grande Guerra. De fato, o desenvolvimento do *jus in bello* se mostrava menos ameaçador à soberania dos Estados, razão pela qual teve mais aceitação, ao contrário do *jus ad bellum*, cuja efetiva limitação se chocava diretamente com os interesses estratégicos das potências (Bobbio, 2002, p. 76-78).

No sistema contemporâneo, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, a normatividade do *jus ad bellum* encontra sua expressão máxima na Carta das Nações Unidas de 1945. Seu artigo 2 estabelece uma proibição geral do uso da força nas relações internacionais: “Os membros da Organização abster-se-ão, nas suas relações internacionais, de recorrer à ameaça ou ao uso da força contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado.” Nesse contexto, especialmente após as catástrofes das duas guerras mundiais, consolidou-se uma nova arquitetura normativa no Direito Internacional, fundada na proibição quase absoluta do uso da força. O artigo 2º, §4º, da Carta das Nações Unidas representa a expressão máxima dessa proibição, vedando tanto a ameaça quanto o uso da força nas relações internacionais, salvo em casos excepcionais como legítima defesa, prevista no artigo 51, ou mediante autorização expressa do Conselho de Segurança, conforme os artigos 39 e 42.

Artigo 51. Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais. As medidas tomadas pelos Membros no exercício desse direito de legítima defesa serão comunicadas imediatamente ao Conselho de Segurança e não deverão, de modo algum, atingir a autoridade e a responsabilidade que a presente Carta atribui ao Conselho para levar a efeito, em qualquer tempo, a ação que julgar necessária à manutenção ou ao restabelecimento da paz e da segurança internacionais.

Portanto, as únicas exceções admissíveis estão no artigo 51, que consagra o direito inerente de legítima defesa em caso de ataque armado, e nas ações autorizadas pelo Conselho de Segurança para a manutenção da paz e segurança internacionais (artigos 39 a 42).

Trata-se, portanto, de uma transição paradigmática: o *jus ad bellum* deixa de ser uma construção de natureza predominantemente moral, como na tradição da guerra justa, para converter-se em uma norma jurídica de caráter peremptório (*jus cogens*), reconhecida universalmente, conforme expressa o artigo 53 da Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados. Nesse sentido, colhe-se de Mazzuoli:

A guerra tornou-se uma questão propriamente jurídica tão-somente no século XX, tendo o Pacto da Liga das Nações estabelecido a proibição da guerra entre os seus componentes. Em 27 de agosto de 1928 é assinado em Paris o Tratado de Renúncia à Guerra (também chamado de *Pacto Briand-Kellog*, em homenagem aos dois estadistas – Secretário de Estado Americano e o Ministro das Relações Exteriores francês – responsáveis pela negociação), cuja proibição da guerra se tornou efetiva. Ficou expressa, neste instrumento, a vontade dos Estados em renunciar à guerra como meio de solução de conflitos internacionais, a isso renunciando, como instrumento de política nacional, em suas relações recíprocas (art. 1º). Dentro dessa sistemática, com exceção da legítima defesa, que continuaria sendo garantida aos Estados agredidos, qualquer outra forma de agressão armada seria considerada ilegal *per se* (Mazzuoli, 2008, p. 953).

Apesar de a positivação da proibição da guerra representar um dos momentos mais importantes no cenário jurídico internacional em nossos tempos, não se pode negar que essa conquista é, de certo modo, ambígua, pois a própria Carta da ONU mantém fissuras que permitem, em certas circunstâncias, o recurso à força, seja sob o pretexto da legítima defesa, mediante autorização coletiva.

Cabe ressaltar, contudo, que o desenvolvimento contemporâneo da prática internacional, especialmente por meio das doutrinas da intervenção humanitária e da responsabilidade de proteger (*R2P*), acentua as tensões inerentes ao *jus ad bellum*. A soberania estatal, tradicionalmente concebida como barreira à ingerência externa, tem sido progressivamente relativizada diante da emergência de um espaço público internacional voltado à tutela dos direitos humanos. Essa transformação, impulsionada pela globalização e pela expansão dos meios de comunicação, contribuiu para a reatualização de ideais cosmopolitas, ainda que marcados por ambiguidades. Com efeito, a invocação de fundamentos humanitários por potências hegemônicas

frequentemente revela a instrumentalização seletiva do discurso dos direitos, o que compromete a legitimidade das ações intervencionistas.

A operação da OTAN no Kosovo¹⁸, em 1999, sem a autorização do Conselho de Segurança da ONU, ilustra esse impasse: a legalidade formal cede lugar a uma pretensa legitimidade moral, desafiando os próprios fundamentos do sistema jurídico internacional.

Em apertada síntese, tem-se que o *jus ad bellum*, na configuração contemporânea, fundamenta-se em uma norma positiva de natureza jurídica, instituída por uma organização internacional de caráter universal. Deixou, assim, de ocupar o espaço exclusivo da normatividade moral para se afirmar como preceito integrante da ordem jurídica internacional vigente (Araújo; Leite Neto, 2007, p. 88).

2.2.2. *Jus in Bello*: A humanização da guerra

Se o *jus ad bellum* regula o direito de iniciar uma guerra, o *jus in bello* trata da forma como ela deve ser conduzida, independentemente da licitude do conflito. Essa autonomia entre os dois ramos é fundamental. Ainda que uma guerra seja injusta no plano do *jus ad bellum*, as partes continuam obrigadas a respeitar as normas humanitárias do *jus in bello* (Dinstein, 2017, p. 29). Para Francisco Rezek, o *jus in bello* “refere-se ao direito da guerra, ao conjunto de normas, primeiro costumeiras, depois

¹⁸ A intervenção da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) no Kosovo, em 1999, representou um marco controverso nas relações internacionais do pós-Guerra Fria. Lançada em 24 de março daquele ano, a *Operação Allied Force* consistiu em uma campanha aérea de 78 dias contra a República Federativa da Iugoslávia, com o objetivo declarado de pôr fim à repressão violenta e às violações sistemáticas de direitos humanos cometidas pelo regime de Slobodan Milošević contra a população albanesa da província do Kosovo. A intervenção ocorreu sem autorização prévia do Conselho de Segurança da ONU, devido à oposição de membros permanentes como Rússia e China, e foi amplamente justificada como uma “intervenção humanitária” necessária para evitar um genocídio iminente. No entanto, sua legalidade permanece contestada no plano jurídico internacional, embora muitos autores defendam sua legitimidade sob o prisma da moralidade e da proteção internacional dos direitos humanos (Newman; Visoka, 2024). Do ponto de vista geopolítico, o episódio expôs as tensões entre o princípio da soberania estatal e a emergência de novas doutrinas internacionais, como a *Responsabilidade de Proteger* (R2P), formalizada em 2005. Além disso, a decisão da OTAN criou um precedente para intervenções unilaterais posteriores, como a invasão do Iraque em 2003, e passou a ser frequentemente evocada por lideranças como Vladimir Putin para justificar ações militares da Rússia na Geórgia e na Ucrânia (BBC, 2024). A longo prazo, a intervenção no Kosovo impulsionou a redefinição da atuação da OTAN, que deixou de ser exclusivamente defensiva para assumir funções mais amplas de imposição da paz, administração territorial e reconstrução estatal (Nogueira, 2000). Apesar de considerada “ilegal, mas legítima” por parte da doutrina ocidental, a operação agravou a fragmentação do consenso internacional sobre os critérios de uso da força e consolidou a percepção de uma ordem internacional assimétrica, marcada por seletividade e unilateralismo nas ações humanitárias.

convencionais, que floresceram no domínio do direito das gentes quando a guerra era uma opção lícita para resolver conflitos entre Estados.” (Rezek, 2011, p. 415).

Apesar de a tradição do *jus in bello* remontar, em parte, aos costumes de guerra da Antiguidade e da Idade Média, é certo que a sua formulação jurídica moderna ganhou corpo com as Convenções de Genebra de 1949 e seus Protocolos Adicionais de 1977. Tais instrumentos jurídicos internacionais representaram um marco normativo fundamental na proteção da dignidade humana em contextos de hostilidade armada. Entre suas principais disposições, destacam-se a salvaguarda das populações civis, a exigência de tratamento digno aos prisioneiros de guerra e a proibição de métodos de combate que imponham sofrimentos desnecessários ou desproporcionais.

Essa normatização, longe de eliminar a violência inerente ao fenômeno bélico, busca, ao menos, restringi-la segundo critérios mínimos de humanidade. Trata-se, portanto, de um esforço civilizatório que reconhece, ainda que paradoxalmente, a persistência da guerra como realidade social, política e jurídica, ao mesmo tempo em que pretende submetê-la a limites éticos e normativos. Neste ponto, a reflexão de José Manuel Pureza torna-se particularmente elucidativa ao afirmar que:

O Direito Internacional tradicional aceita a guerra como um direito dos Estados, limitando-se a regular o comportamento dos Estados beligerantes e a salvaguardar os direitos e deveres dos Estados neutros. Por outras palavras, a guerra é tão-só o fundamento sociológico da substituição da aplicação das regras ‘normais’ de Direito Internacional sobre o relacionamento (pacífico) entre os Estados pelo corpo normativo do direito da guerra (*jus in bello*) (Pureza, 1995, p. 75);

A observação de José Manuel Pureza nos ajuda a compreender melhor as limitações estruturais do *jus in bello*. Enquanto o *jus ad bellum* problematiza a legitimidade da decisão de iniciar a guerra, o *jus in bello* pressupõe a existência da guerra como dado fático e se ocupa exclusivamente de sua regulação interna. Há, nesse sentido, um deslocamento do foco da análise: não se questiona mais se a guerra é justa ou injusta, mas sim se ela está sendo conduzida dentro dos limites estabelecidos por normas internacionais. A normatividade do *jus in bello*, portanto, não pretende invalidar a guerra enquanto tal, mas apenas mitigá-la em seus excessos.

Nesse contexto, a codificação moderna das regras de guerra, consubstanciada nas Convenções de Genebra e em seus Protocolos, deve ser compreendida como fruto de um pacto internacional mínimo em favor da humanidade. Trata-se de um

compromisso paradoxal, que reconhece a guerra como realidade incontornável e, ao mesmo tempo, tenta humanizá-la. Não se trata, portanto, de negar a guerra, mas de submeter sua fúria a uma racionalidade normativa que imponha limites ao arbítrio e ao sofrimento.

Assim, ao refletir sobre a estrutura e os fundamentos do *jus in bello*, evidencia-se que sua função não é apenas a de regular tecnicamente os conflitos, mas também a de preservar certa concepção de humanidade mesmo em meio à barbárie. Trata-se, portanto, de uma tentativa de manter acesa, mesmo nas trevas da guerra, a luz frágil do direito.

É fato, porém, que a guerra nunca esteve completamente à margem da normatividade. Apesar de sua violência intrínseca, ao longo da história consolidou-se um esforço jurídico-filosófico voltado à regulamentação de sua prática, não apenas no que concerne às razões que podem justificar sua deflagração (o *jus ad bellum*), mas também no tocante à forma como ela deve ser conduzida (*jus in bello*). Este último caso, mais voltado à limitação dos meios e métodos bélicos, logrou avançar com maior solidez justamente porque, como observam Araújo e Leite Neto, conflitava menos com questões de soberania. Nesse sentido:

A dimensão do *jus in bello* desenvolvera-se mais porque desafiava menos a soberania estatal; o Direito Internacional tentou por meio do *jus in bello* humanizar a guerra através da distinção entre combatentes e não-combatentes, das restrições a armas muito destrutivas etc. (Araújo; Leite Neto, 2007, p. 83).

Em outras palavras, enquanto o debate sobre os fundamentos que autorizam a guerra interfere diretamente nas competências soberanas dos Estados (e, por isso, encontra maior resistência), a regulação da conduta beligerante no curso dos conflitos mostrou-se mais palatável ao sistema internacional, pois se apresenta como um imperativo de civilidade mínima mesmo em contextos de hostilidade. Nesse sentido, a lógica do *jus in bello* revela uma paradoxal humanização da guerra, pois busca mitigar seus efeitos nefastos através da distinção entre combatentes e não-combatentes, da proibição do uso de armas que causem sofrimento desnecessário e da imposição de limites à brutalidade dos confrontos. Essa tentativa de tornar a guerra “menos desumana” é, por si só, objeto de densas reflexões filosóficas: pode-se dizer que o *jus in bello* representa uma racionalização da barbárie, o reconhecimento trágico de que,

mesmo quando o direito falha em evitar a guerra, ele não pode se eximir de tentar regulá-la.

Conforme argumenta Celso Lafer, a normatividade do *jus in bello* se organiza em torno de dois grandes ramos complementares, ambos incorporados ao arcabouço do Direito Internacional Humanitário: o Direito de Genebra e o Direito de Haia.

O emprego desses meios obedece, em tese, para retornar a Bobbio, às normas jurídicas, que são as do *jus in bello*, voltadas para a regulamentação da conduta dos beligerantes. Essas normas compreendem dois ramos complementares: o Direito de Genebra e o de Haia (Lafer, 2013, p. 83).

Cada um desses ramos cumpre funções específicas: enquanto o Direito de Genebra se ocupa da proteção dos indivíduos – civis, feridos, doentes e prisioneiros de guerra –, com ênfase na salvaguarda de sua integridade física e moral (Lafer, 2013, p. 83), o Direito de Haia foca na disciplina dos meios e métodos de condução das operações militares, com o intuito de evitar sofrimentos desnecessários e danos superfluos (Lafer, 2013, p. 83). Tal distinção revela não apenas uma diferenciação técnica, mas uma profunda preocupação ética com os limites da violência. O Direito de Genebra, ao proteger os que não combatem ou que estão fora de combate, consagra o princípio da humanidade, enquanto o Direito de Haia, ao restringir os métodos e armamentos, reflete a racionalidade jurídica que tenta conter os excessos do poder bélico. Ambos os ramos, portanto, conformam uma tentativa de equilibrar, dentro do campo do inimaginável, a dignidade humana com a prática da destruição organizada.

Apesar de inicialmente relegado no projeto institucional da Organização das Nações Unidas, que priorizou sobretudo o *jus ad bellum* com a proibição do uso da força entre os Estados, o *jus in bello* – renomeado posteriormente como Direito Internacional Humanitário – conheceu significativo desenvolvimento no fim do século XX. Como destacam Araújo e Leite Neto:

O Direito Internacional Humanitário – o antigo *jus in bello* – embora relegado no início da formação da ONU, também avançou de forma significativa nos anos 90, principalmente com a constituição dos Tribunais criminais para a Antiga Iugoslávia e para Ruanda, cujo intuito era o de punir os crimes de guerra então praticados por autoridades (a responsabilização penal dos indivíduos por *crimes contra a humanidade*), e com a formação de um direito costumeiro de assistência humanitária, cuja função principal era a de prestar assistência às vítimas de guerras civis e catástrofes humanitárias,

recorrendo-se até mesmo à força, se necessário (Araújo; Leite Neto, 2007, p. 90).

Tal evolução aponta para uma transformação paradigmática na tradição do *jus in bello*: o foco desloca-se da simples limitação das condutas estatais para a responsabilização individual dos agentes de guerra, inaugurando o reconhecimento jurídico de que crimes de guerra não são apenas violações do direito internacional, mas ofensas à própria condição humana. Neste contexto, emerge também uma faceta nova e complexa do Direito Internacional Humanitário: a assistência humanitária como dever internacional, capaz de justificar, em certos casos, o uso da força para socorrer populações vítimas de guerras civis ou catástrofes. A possibilidade de intervenção armada com base em imperativos humanitários desafia, mais uma vez, os limites da soberania e reabre questões fundamentais sobre a legitimidade da violência e os critérios que podem autorizar sua prática. Tal tensão entre a defesa da dignidade humana e o respeito à autonomia estatal permanece como um dos dilemas mais agudos da filosofia política e do direito contemporâneo.¹⁹

Não se pode olvidar que o *jus in bello* não deve ser compreendido apenas como um conjunto de normas técnicas, mas como um campo ético-jurídico de profunda relevância filosófica. Ele reflete o esforço da humanidade por impor limites à destruição, ainda que esses limites sejam constantemente desafiados por interesses estratégicos, ambições políticas e ideologias de poder. Ao problematizar os modos de conduta na guerra, o *jus in bello* questiona, em última instância, se é possível preservar a humanidade em meio ao desumano; uma indagação cuja resposta permanece em aberto e que exige permanente vigilância crítica por parte da filosofia.

¹⁹ Cf. Seção 3.2.1 da presente tese.

2.3 A guerra de defesa como requisito à guerra justa

2.3.1 A guerra de legítima defesa em Norberto Bobbio: entre a necessidade e a Justiça

Conforme já extensamente debatido na presente tese, a guerra, na tradição do pensamento político-jurídico ocidental, nunca foi um fenômeno desprovido de reflexão normativa. Bobbio, ao refletir sobre a guerra em chave filosófico-jurídica, insere-se nesse *continuum* normativo, especialmente ao tematizar a *guerra justa* nos marcos do direito internacional moderno, sem descuidar da tensão que existe entre o ideal da paz e a realidade conflitiva das relações interestatais. É nesse campo de contradição – entre a normatividade da paz e a factualidade da guerra – que emerge o problema da *guerra necessária* ou da *legítima defesa*, cuja admissibilidade normativa encontra apoio tanto na tradição filosófica quanto na teoria jurídica positivada.

Entre os clássicos, a ideia de guerra como último recurso tem longa tradição. Baldo degli Ubaldi, jurista medieval amplamente citado por Alberico Gentili, já afirmava que a guerra se justifica apenas quando é “a última razão das coisas”, ou seja, quando todas as demais vias de solução se revelaram infrutíferas (Gentili, 2006, p. 66). A necessidade, portanto, não é um pretexto retórico, mas uma condição estrita que confere à guerra um caráter excepcional. Trata-se, como afirmará Bobbio, não de justificar moralmente a guerra, mas de submetê-la a critérios jurídicos que permitam sua limitação. Essa distinção é central na filosofia política do século XX, e Bobbio a explora ao reconhecer a transição de um modelo baseado na *auctoritas* moral da guerra justa para um modelo jurídico, positivado e institucionalmente mediado.

A legitimidade da guerra necessária, como expressa na doutrina clássica, repousa justamente sobre a impossibilidade de outro meio eficaz de proteção. Cícero, citado por Gentili, dizia que uma cidade bem organizada só deveria recorrer às armas “por causa da fé ou pela própria salvação” (Gentili, 2006, p. 82). Em consonância, Santo Ambrósio exaltava o rei Davi por só guerrear em caso de provocação, enquanto Baldo reafirmava que a guerra é contrária ao direito natural, salvo em caso de necessidade defensiva. Essas vozes confluem para uma concepção que distingue a agressão gratuita, que é repudiada, da defesa legítima, que é tolerada. Como sintetizou Scaligero: “Fazer guerra é próprio dos animais, sustentá-la, uma vez atacado, é próprio

do homem” (*apud* Gentili, 2006, p. 82). Esse espírito normativo antecipa o que mais tarde Bobbio designará como tentativa de racionalizar juridicamente a guerra, por meio da distinção entre *guerra justa* e *guerra injusta*.

No plano teórico do direito internacional, autores como Lafayette Rodrigues Pereira e Clóvis Beviláqua corroboram essa leitura. Segundo Lafayette, “para que a guerra seja justa, não basta que haja uma razão ou uma causa justificativa; exige-se ainda que ela seja necessária, isto é, o só e único meio para obter a reparação da ofensa ou para impedir a lesão iminente” (§303, p. 58). A justiça da guerra, portanto, repousa não apenas sobre o *título* (*jus ad bellum*), mas sobre a *condição* de inevitabilidade. Essa inevitabilidade da guerra (quando a ofensa é atual ou iminente e não há outro meio eficaz de contê-la), é, para Bobbio, o último resquício da racionalidade jurídica em meio à anomia das relações interestatais. Não se trata de justificar a guerra em nome de valores morais subjetivos, mas de submetê-la à lógica da *necessidade defensiva*, devidamente regulada.

A ausência de um *poder supranacional* com jurisdição coercitiva universal, como lembra Lafayette, impede que o conflito entre Estados seja resolvido nos moldes de um litígio interno:

Entre as nações, porém, não existe um poder análogo para julgar as controvérsias que entre elas ocorrem [...] não tem elas outro meio para repelir a ofensa e obter as satisfações devidas, senão o do emprego da força (2017, §301, p. 53-54).

Essa ausência de um *tertius super partes* torna a guerra, na ausência de solução negociada, um instrumento residual para a proteção de direitos. Bobbio reconhece esse dilema: ao mesmo tempo que advoga por um sistema internacional baseado em normas e instituições, admite que, enquanto tal sistema não se efetivar plenamente, haverá situações-limite nas quais o uso da força se mostra inevitável. Montesquieu, antecipando essa linha de raciocínio, estabelecia uma analogia entre os direitos do indivíduo e os direitos do Estado:

A vida dos Estados é como a dos homens. Estes possuem o direito de matar no caso de defesa natural; aqueles possuem o direito de fazer a guerra para sua própria conservação (Montesquieu, 1996, X, II, p. 149).

Bobbio retoma essa analogia ao tratar do problema da guerra no contexto da ausência de um *Estado mundial*, em que a segurança jurídica se mantém parcial e precária. A autodefesa, nesse cenário, não é apenas uma faculdade, mas uma necessidade para a manutenção da soberania e da integridade estatal. Clóvis Beviláqua sintetiza a concepção clássica da guerra legítima ao dizer que ela se justifica apenas na ausência de meios pacíficos eficazes: “A guerra considera-se legítima quando tem por fim a defesa de um direito, tal como a independência, a segurança, a honra de um Estado, não produzindo efeito ou não tendo aplicação possível os meios pacíficos” (1911, §247, p. 272). É exatamente nesse sentido que Bobbio interpreta a guerra de legítima defesa: como uma válvula de escape residual do sistema jurídico internacional, que ainda se encontra em estado de transição entre a guerra e a paz. O verdadeiro desafio, para ele, é consolidar instituições que possam resolver preventivamente os litígios, antes que a força se torne necessária.

Assim, ao refletir sobre a legitimidade da guerra necessária, Bobbio se insere numa tradição que reconhece, com relutância, a guerra defensiva como uma exceção tolerável à norma geral da paz. Mas tal tolerância não é moral, e sim jurídica. Trata-se da constatação de que, na ausência de um sistema efetivo de solução coercitiva de conflitos, o direito de resistência, inclusive pela força, permanece como último recurso. Contudo, para Bobbio, esse direito só será verdadeiramente civilizado quando for progressivamente superado pelo fortalecimento das instituições internacionais de arbitragem, mediação e segurança coletiva.

No pensamento bobbiano, a guerra não se apresenta como simples expressão de irracionalidade ou caos, mas como um *modo específico de resolução de conflitos* entre grupos políticos, cujas condições de possibilidade se estruturam num campo normativo determinado pela ausência de um poder soberano superior entre os Estados. Como observa o filósofo, “a guerra, enquanto solução de um conflito entre grupos políticos através do uso da força, é um dos modos de solucionar um conflito, à qual geralmente se recorre quando os modos pacíficos não surtiram efeito” (Bobbio, 2000, p. 514). Tal perspectiva pressupõe uma distinção fundamental entre o *estado agonístico*, regido por regras que permitem a solução pacífica das disputas, e o *estado polêmico*, no qual, mesmo diante da existência de normas, subsiste o recurso à força como último instrumento de autotutela (Bobbio, 2000, p. 514). Nesse contexto, Bobbio retoma a mais clássica das causas *iustae* de guerra: a legítima defesa. Trata-se, segundo ele, da única

justificativa bélica que logrou consenso histórico entre filósofos, juristas e teólogos: “Como se sabe, a *iusta causa* de guerra por excelência sobre a qual os filósofos, os juristas e os teólogos sempre estiveram de acordo, é a defesa da agressão externa [...] a discordância jamais atingiu a guerra de defesa” (Bobbio, 2003, p. 32).

Essa afirmação insere-se na tradição que concebe a guerra defensiva como *necessária*, ainda que sempre trágica, sendo justificada não por sua bondade intrínseca, mas por ser o *mal menor* diante da ameaça existencial à coletividade política. Essa concepção encontra respaldo também na doutrina contemporânea. Como observa Pureza, citando Haggenmacher: “a guerra justa é, em teoria, acima de tudo, a justificada punição de uma violação do Direito Internacional [...] um ato de execução unilateral levado a cabo por um Estado [...] contra o autor de um ato ilícito internacional” (Pureza, 1995, p. 71).

A guerra, nesse caso, é pensada como medida extrema e unilateral, em ausência de um juízo imparcial com autoridade sobre os contendores, o que Bobbio reconhece ser uma falha estrutural da ordem internacional: “é difícil estabelecer quando é que uma guerra é justa e quando é que uma Paz é injusta. Isto por falta de um juiz imparcial superior às partes na ordem internacional” (Bobbio et al, 2000b, p. 914).

A legitimidade da guerra de legítima defesa, entretanto, não elimina os paradoxos morais e políticos que ela instaura. Bobbio é enfático ao apontar os riscos que o estado de guerra traz aos direitos humanos, ultrapassando a mera violação ao direito à vida: “o estado de guerra não desconsidera apenas o direito à vida, mas suspende a proteção de outros direitos fundamentais do homem, tais como o direito de liberdade [...] a guerra aciona um estado de necessidade que, como tal, sendo lei em si mesma está acima de qualquer lei (natural ou positiva)” (Bobbio, 2000, p. 449). A necessidade, neste quadro, converte-se em fonte de licitude, ainda que paradoxal, pois ao justificar o ilícito em nome da sobrevivência, dissolve a fronteira entre legalidade e exceção.

É justamente nesse ponto que a análise bobbiana ganha contornos críticos. A guerra, mesmo quando legítima, constitui sempre uma suspensão do estado de normalidade jurídica, ativando mecanismos que permitem aos Estados agir de modo autocrático, mesmo quando institucionalmente democráticos. Tal constatação remete ao velho aforismo romano *inter arma silent leges*, recordado por Bobbio como síntese de

uma verdade persistente: na guerra, a força suplanta o direito, não por ausência de normas, mas por ineficácia de sua aplicação.

Contudo, Bobbio não descarta inteiramente o papel regulador do Direito Internacional. Embora reconheça a sua fragilidade diante da soberania estatal e da ausência de um poder coercitivo supranacional, ressalta que existem normas que buscam disciplinar tanto os meios quanto os fins da guerra. Ele distingue, com precisão, entre a exclusão do uso da força (como ilícito) e a limitação do seu uso (uma vez reconhecida a licitude): “não se deve confundir a exclusão da força, considerada ilícita, com a limitação do seu uso, uma vez reconhecida a sua licitude” (Bobbio, 2000, p. 514). Tal distinção permite compreender o sentido da *guerra justa* contemporânea, não como celebração da violência, mas como tentativa de contê-la dentro de parâmetros racionais e normativos mínimos.

Para Bobbio, a guerra é um ato de violência coletiva e organizada, diferenciado de outras formas de violência política exatamente pela sua dimensão institucionalizada. “A guerra é sempre, em primeiro lugar, uma força exercida coletivamente [...]; pressupõe sempre, de alguma forma, uma organização, um aparato predisposto e adestrado ao objetivo” (Bobbio, 2000, p. 515-516). Essa definição retoma os elementos estruturais da guerra clássica – organização, continuidade, finalidade política – e os reconecta à necessidade contemporânea de regulamentar a violência mesmo no plano da exceção.

O fundamento último da legitimidade da guerra de defesa, em Bobbio, está no direito dos povos à sua própria subsistência. A guerra aparece então como mal menor, diante da ameaça existencial: “quando um grupo independente qualquer recorre à guerra porque a sua existência está ameaçada, a guerra é de algum modo justificada, não apenas como mal necessário, mas como mal menor” (Bobbio, *O terceiro ausente*, p. 219). Esse juízo prudencial, marcado pela consciência trágica da guerra, é o que distingue o pensamento bobbiano de qualquer forma de belicismo voluntarista ou de idealização redentora da violência.

Assim, a guerra de legítima defesa, no horizonte da teoria política de Norberto Bobbio, permanece como a única forma de guerra dotada de uma justificativa racional, jurídica e moral minimamente aceitável. Ainda assim, ela não é celebrada, mas tolerada, como *ultima ratio* de uma comunidade política cuja existência foi ameaçada e para a qual todos os recursos pacíficos já foram esgotados. Com isso, Bobbio reafirma, à sua

maneira, a vigência de uma ética do realismo normativo, que, sem abdicar dos princípios do direito e da justiça, reconhece os limites estruturais da ordem internacional, marcada ainda pela lógica da força.

2.3.2 A guerra justa como categoria jurídica: requisitos para a legítima defesa em Norberto Bobbio

No campo da filosofia política e jurídica, Norberto Bobbio ocupa uma posição singular ao abordar a guerra não apenas sob a ótica dos valores ético-políticos, mas sobretudo como um problema normativo do direito internacional. Em seus escritos sobre a guerra justa – ou melhor, sobre a legitimidade do uso da força em certas circunstâncias excepcionais – Bobbio opera um deslocamento conceitual relevante: recusa abordagens subjetivistas ou moralizantes, e reinterpreta a ideia de guerra justa como um conceito *técnico-jurídico*, enraizado na positivação do direito internacional contemporâneo.

A tradição filosófica da guerra justa remonta à Antiguidade e ao pensamento cristão medieval, especialmente com Agostinho e Tomás de Aquino, os quais associavam a justiça da guerra a critérios morais e teológicos. No entanto, Bobbio, fiel à matriz juspositivista, procura separar a validade normativa da guerra do seu juízo moral. Para ele, falar em *guerra justa* é, acima de tudo, reconhecer que há circunstâncias em que o uso da força, normalmente considerado ilícito, pode ser juridicamente justificado, sem que isso implique necessariamente em uma aprovação moral do conflito. Trata-se, pois, de um *conceito jurídico-formal*, cujo núcleo normativo se relaciona à legítima defesa e à violação de normas internacionais. Nesse sentido, afirma Bobbio:

O conceito de uma guerra justa é um conceito técnico-jurídico, que não deve ser impregnado por valores ausentes do uso jurídico. Isso implica simplesmente que em certos casos o recurso da força é legítimo: quando existe uma violação do direito internacional e se a violação aconteceu com o uso da força, é legítimo usar a força. É um conceito análogo ao de legítima defesa, de estado de necessidade, situações que justificam a execução de atos que de outra maneira, seriam considerados ilícitos. Justo, portanto, no sentido de legítimo, necessário (Bobbio, 1998, p. 229).

Esse trecho é central para compreender o pensamento bobbiano: assim como a legítima defesa no direito penal permite a reação proporcional e imediata à agressão

injusta, a guerra pode ser considerada *justa* – isto é, legítima – se for uma resposta proporcional a uma violação grave do direito internacional, notadamente uma agressão armada. Nesse quadro, a guerra justa é uma exceção jurídica fundada na necessidade, e não uma escolha política qualquer. A guerra é tolerada enquanto último recurso, diante da falência dos mecanismos pacíficos de resolução dos conflitos.

No mesmo texto, Bobbio enfatiza outro requisito essencial: a *finalidade da guerra*. Ainda que legítima, a guerra não se justifica plenamente se ultrapassar os limites do necessário. A ação militar deve buscar a restauração do direito violado e não pode transformar-se em instrumento de vingança ou dominação. Conforme adverte Bobbio:

Tudo isso no entanto não basta, a guerra deve se realizar com um objetivo, sem se exceder nos efeitos: aí de nós se a reparação de um erro se tornar um massacre. E à guerra pode-se recorrer apenas quando já foram tentados todos os outros meios de composição do contraste (Bobbio, 1998, p. 229).

Aqui ressoa uma noção clássica da teoria da guerra justa: a de que mesmo quando a guerra é iniciada por motivos juridicamente legítimos (*jus ad bellum*), ela deve respeitar critérios de proporcionalidade e de exaustão prévia das vias pacíficas. Bobbio, assim, reafirma o princípio da subsidiariedade: recorrer à força é aceitável apenas *quando já se esgotaram todos os meios diplomáticos e jurídicos disponíveis*. A guerra, nesse sentido, é sempre um mal, porém, um mal necessário, quando se torna o único instrumento capaz de restaurar a ordem jurídica violada. Essa compreensão é aprofundada quando Bobbio comenta a guerra do Golfo, no início da década de 1990. Embora a análise remeta a um caso concreto, os critérios que ele enuncia são de interesse geral, pois configuram os elementos que tornam uma guerra não apenas *justa*, mas *eficaz*. Nesse ponto, ele afirma:

São duas as questões: se a guerra é justa e, se além de justa, a guerra é eficaz. No que concerne ao primeiro problema, a resposta não dá margem a dúvidas: é uma guerra justa porque é baseada no princípio fundamental do direito internacional que é o que justifica a legítima defesa (Bobbio, 1991, p. 39).

A citação reforça a tese central: a justiça da guerra repousa sobre a existência de um direito violado e de uma resposta defensiva fundada no direito internacional. No entanto, Bobbio introduz um segundo nível de análise – o da *eficácia*. Ainda que uma

guerra seja juridicamente justificada, ela pode ser estrategicamente desastrosa. Por isso, ele considera indispensável que a guerra atenda a três condições: seja *vitoriosa*, seja *breve* e seja *limitada*:

A guerra será eficaz, antes de tudo, se for vitoriosa; em segundo lugar, se for rápida em relação ao tempo e se for limitada em relação ao espaço, no sentido de que seja restrita ao teatro de guerra do Iraque (Bobbio, 1991, p. 39).

Esses critérios operacionais não substituem os jurídicos, mas os complementam no plano da racionalidade política. Uma guerra defensiva e legal, mas que se prolonga indefinidamente, causa sofrimento desproporcional e transborda para outras regiões, compromete sua própria legitimidade, pois passa a configurar uma violação dos limites impostos pela ordem jurídica internacional. Assim, Bobbio recupera, sob uma chave moderna e laica, a clássica doutrina do *jus in bello*, ao enfatizar a limitação espacial, temporal e destrutiva da guerra justa.

Em síntese, Bobbio estabelece um conjunto de requisitos cumulativos para a configuração de uma guerra justa ou necessária no plano do direito internacional: (1) que a guerra seja reação a uma violação objetiva e grave do direito, em especial uma agressão armada; (2) que se trate de um último recurso, após o fracasso das soluções pacíficas; (3) que tenha por objetivo restaurar a ordem e não impor nova dominação; (4) que observe os princípios de proporcionalidade e não excesso; e (5) que seja, na medida do possível, eficaz, isto é, rápida, vitoriosa e limitada.

Ao fazer isso, Bobbio não pretende eliminar a tragédia da guerra, nem se iludir quanto à pureza do direito internacional. Seu esforço é mais sóbrio: mostrar que mesmo em face da barbárie, é possível (e necessário) preservar o sentido jurídico das ações humanas. A guerra justa, em seu pensamento, não é idealização da violência, mas esforço racional por conter o seu pior.

2.3.3 A guerra justa em Bobbio: uma leitura crítica a partir da legítima defesa como exceção normativa

A teoria da guerra justa, tal como a compreendo, não repousa sobre a idealização de valores morais absolutos – nem a paz como um bem em si, nem a guerra como um mal em si –, mas sobre a avaliação normativa dos fins e dos meios. A guerra, nessa

tradição, não é julgada por sua essência violenta, mas por sua função e finalidade: ela é considerada justa quando visa responder a uma violação grave de direito ou quando representa uma sanção lícita baseada no princípio *vim vi repellere licet*, ou seja, a permissão jurídica de repelir a força com a força (Pinheiro, 2019, p. 80). Em outras palavras, a guerra justa, na filosofia política moderna, especialmente em Norberto Bobbio, não é a guerra desejável, mas a *guerra necessária* – aquela que, por sua inevitabilidade e finalidade defensiva, se impõe como mal menor diante de uma ameaça intolerável.

Tal concepção encontra forte ressonância na obra de Bobbio, sobretudo quando este distingue cuidadosamente o plano ético do plano jurídico, ao tratar da licitude da guerra em um cenário internacional ainda marcado pela ausência de uma autoridade soberana comum. Ao afirmar que a *iusta causa* por excelência, admitida sem divergência histórica, é a legítima defesa contra agressão externa (Bobbio, 2003, p. 32), Bobbio atualiza uma tradição clássica que remonta a Cícero, Santo Ambrósio, Baldo degli Ubaldi e outros intérpretes da ordem jurídica da cristandade e da modernidade nascente. Todos eles convergem na tese de que a guerra só é justificável como reação, nunca como pretexto.

Nessa esteira, sustentei em minha dissertação que a guerra justa deve ser entendida como uma resposta legítima a uma ofensa ou agressão injusta, análoga à legítima defesa no campo penal. Entretanto, reconheço, tal como Bobbio o adverte, as dificuldades práticas em definir objetivamente a medida da agressão e a intensidade admissível da resposta, sobretudo na ausência de um juiz imparcial com autoridade efetiva entre os Estados (Pinheiro, 2019, p. 80). Essa carência estrutural não elimina a normatividade do direito internacional, mas impõe a necessidade de tratá-lo com realismo crítico: os Estados operam entre normas que pretendem limitar a força e uma soberania que resiste a sua aplicação coercitiva.

É nesse contexto que a guerra de legítima defesa, necessária ou inevitável, emerge como única forma de guerra juridicamente tolerável – não porque seja boa, mas porque não há alternativa melhor disponível. O próprio Bobbio o reconhece com sobriedade: “a guerra aciona um estado de necessidade que, como tal, sendo lei em si mesma, está acima de qualquer lei (natural ou positiva)” (Bobbio, 2000, p. 449). Tal constatação não busca abolir o direito, mas explicitar a excepcionalidade da situação em que o direito positivo se vê suspenso em favor da sobrevivência.

Por isso, sustento que o reconhecimento do direito à guerra justa implica também o direito correlato à imposição mútua de restrições entre os Estados, com vistas a evitar o prolongamento do estado de guerra e favorecer a reconstrução de uma paz duradoura – o que chamei, em outra passagem, de “seu direito após a guerra” (Pinheiro, 2019, p. 82). Trata-se de um deslocamento conceitual que desloca o foco da justificação da violência para a reconstrução da ordem. Bobbio insere-se precisamente nesse esforço de reconduzir o uso da força a um plano jurídico-institucional, ainda que sob condições trágicas e excepcionais.

A legitimidade da guerra de legítima defesa, portanto, repousa sobre cinco critérios centrais no pensamento bobbiano: a) *Violação grave do direito internacional*, especialmente a integridade territorial ou a soberania política; b) *Necessidade objetiva*, isto é, ausência de alternativa viável para cessar a ofensa; c) *Proporcionalidade da resposta*, vedando-se retaliações desmedidas; d) *Finalidade restaurativa*, e não punitiva ou expansionista; e) *Limitação espacial, temporal e destrutiva*, visando conter os danos dentro de parâmetros racionais.

É possível, assim, concluir que a guerra de legítima defesa, na filosofia de Bobbio, não é uma permissão incondicional ao uso da força, mas uma cláusula de exceção sujeita a restrições rigorosas. Bobbio reconhece, com realismo, que a ausência de uma jurisdição internacional eficaz mantém viva a necessidade de um direito de resistência, ainda que trágico. Entretanto, esse direito será cada vez menos invocado à medida que se consolide uma ordem internacional dotada de mecanismos preventivos, arbitragem institucionalizada e sistemas de segurança coletiva²⁰.

Desse modo, a guerra justa, tal como a entendo, não é apenas um dispositivo técnico-jurídico. Ela é um índice da imperfeição do sistema internacional e uma marca da transição entre a barbárie e a ordem. E, como tal, deve ser sempre pensada sob a tensão entre o que é necessário e o que é legítimo. A filosofia de Norberto Bobbio nos oferece as ferramentas conceituais para resistir tanto ao niilismo jurídico quanto ao belicismo voluntarista. Ao reconhecer que “quando a existência de um grupo está ameaçada, a guerra é o mal menor” (Bobbio, 2009, p. 219), Bobbio preserva não apenas o espírito do direito, mas sua razão de ser: limitar a força em nome da justiça possível, mesmo quando a paz se torna impossível.

²⁰ Cf. Capítulo 3 da presente tese.

Afinal, como afirmou o ex-presidente dos Estados Unidos, Jimmy Carter, em seu discurso de aceitação do Prêmio Nobel da Paz, em 2002: “A guerra às vezes pode ser um mal necessário. Mas não importa o quão necessário, é sempre um mal, nunca um bem” (Carter, 2002).

3 A GUERRA JUSTA E O MULTILATERALISMO

“[...] parte do nosso desafio é conciliar essas duas verdades aparentemente inconciliáveis – que a guerra às vezes é necessária, e a guerra em algum nível é uma expressão da loucura humana. Concretamente, devemos direcionar nosso esforço para a tarefa que o presidente Kennedy pediu há muito tempo. ‘Vamos nos concentrar em uma paz mais prática, mais alcançável, baseada não em uma revolução repentina na natureza humana, mas em uma evolução gradual nas instituições humanas’. Evolução gradual das instituições humanas”. (Barack Obama, Discurso do Prêmio Nobel da Paz, 2009).

Após a investigação acerca da ontologia do conflito em Norberto Bobbio e a análise da genealogia da guerra justa, o presente capítulo se dedica a examinar as condições de possibilidade e os critérios de legitimidade do uso da força no cenário internacional contemporâneo. O objetivo é investigar como a crise dos paradigmas tradicionais de justificação bélica encontra, na proposta do multilateralismo, não apenas um recurso diplomático, mas um imperativo ético e jurídico para a contenção da violência. Afinal, cabe a inquietante indagação de Walzer (2003, p. xx): “um Estado pode reivindicar neutralidade quando uma nação ou um povo está massacrando outro?”

A reflexão se estrutura em torno da necessidade de superar o decisionismo soberano por meio de instâncias intersubjetivas de validação. Para tanto, cumpre analisar o papel das intervenções humanitárias e os desafios impostos pelas novas tecnologias de guerra, que complexificam a distinção entre combatentes e não combatentes.

Por fim, propõe-se uma discussão sobre o cosmopolitismo jurídico e a soberania fiduciária, buscando fundamentar uma ética pública global capaz de responder aos impasses civilizatórios do século XXI.

Embora a reflexão de Norberto Bobbio constitua o eixo gravitacional desta investigação, o desenvolvimento do terceiro capítulo revela os limites de seu pensamento diante das transformações da ordem global, exigindo que se extrapole sua moldura analítica em favor de uma proposta teórica mais autônoma. Bobbio fundamenta sua contribuição na defesa do multilateralismo como um filtro procedimental necessário e no diagnóstico do “terceiro ausente” como a falha estrutural do sistema internacional, mas sua abordagem permanece, em larga medida, no plano do *pacifismo jurídico institucional* e na descrição da *inevitabilidade histórica* do conflito. Bobbio identifica a crise da soberania e a necessidade de sua limitação, porém não chega a sistematizar um

modelo operacional que resolva a aporia entre a autonomia estatal e a jurisdição coercitiva global, limitando-se a apontar a urgência da “evolução gradual das instituições”.

E é precisamente nesse ponto que a presente tese opera sua intervenção propositiva, avançando para além do diagnóstico bobbiano ao formular o conceito de *Soberania Fiduciária Territorial (SFT)*. Enquanto Bobbio analisa a legitimidade da guerra e a transição da justiça moral para a legitimidade multilateral, a nossa intervenção propõe uma transfiguração ontológica da própria soberania, convertendo-a de um direito absoluto de disposição em um encargo fiduciário responsivo perante a comunidade internacional. Ao se introduzir o instituto da *incapacitação civil internacional*, a tese assume um caráter autônomo ao oferecer uma ferramenta técnica de interdição jurídica do governante agressor, superando a mera crítica à “via bloccata” ou à “razão de Estado” para instituir um mecanismo de *nulidade dos atos soberanos* em casos de agressão injusta. Assim, o pensamento de Bobbio funciona como a base de legitimação democrática e pacifista necessária, mas é a construção desta pesquisa que efetivamente desenha o arcabouço de uma *jurisdição fiduciária global* capaz de tornar a guerra injusta juridicamente ineficaz.

3.1 Multilateralismo e guerra justa: uma aproximação conceitual

É certo que tradição da guerra justa sempre objetivou o estabelecimento de requisitos filosóficos e jurídicos visando a legitimação do uso da força. Com o passar do tempo e, sobretudo, no após a segunda guerra mundial, as restrições impostas por meio de pactos internacionais (já mencionados no presente estudo), tornaram uso da força uma via excepcional e condicionada à autorização da comunidade internacional, com raras exceções.

E é precisamente nesse ponto em que o multilateralismo se insere, já que o problema da guerra é um problema que a todos afeta e torna e, de algum modo, relativiza o princípio da autodeterminação dos povos (cf. Cosme Ladeia, 2010). Nesse ponto, as reflexões contemporâneas sobre a guerra, a paz e a legitimidade do uso da força, levam o multilateralismo a ocupar uma posição estruturalmente decisiva. Longe de se limitar a uma técnica de coordenação diplomática ou a um expediente pragmático da política externa, o multilateralismo deve ser compreendido como uma instituição

normativa complexa, dotada de historicidade própria e de implicações profundas para a filosofia política, o direito internacional e, de modo particular, para a teoria da guerra justa. A análise do multilateralismo, nesse contexto, permite compreender de que modo as comunidades internacionais contemporâneas buscam submeter a violência armada a critérios de justificação, controle e limitação que transcendam a vontade soberana isolada dos Estados.

Por isso, compreender adequadamente a extensão do conceito, tornará o estudo mais profícuo. A partir de Arturo Santa Cruz (2017) estabelece que o multilateralismo o multilateralismo não se reduz a uma simples prática diplomática ou a um arranjo circunstancial entre Estados, mas configura-se como uma verdadeira instituição internacional, dotada de princípios normativos próprios que orientam e estruturam o comportamento dos atores estatais no sistema internacional. Nesse sentido, Santa Cruz define o multilateralismo como uma instituição internacional que

[...] coordena as relações entre três ou mais Estados com base em princípios de conduta 'generalizados'; ou seja, princípios que especifiquem a conduta apropriada para uma classe de ações, independentemente dos interesses particulares das partes ou dos requisitos estratégicos que possam existir em um caso específico (Santa Cruz, 2017, p. 91)²¹.

Essa definição é particularmente relevante para o debate filosófico e jurídico sobre a guerra, pois desloca o foco da análise das motivações individuais dos Estados para um plano normativo mais amplo, no qual regras, procedimentos e expectativas compartilhadas passam a desempenhar um papel central na legitimação ou contenção do uso da força. Essa concepção possui implicações diretas para a reflexão filosófica sobre a guerra. Desde suas formulações clássicas, a teoria da guerra justa buscou precisamente submeter o recurso à violência a critérios que não se confundem com a mera eficácia militar ou com a conveniência política.

Ao enfatizar o caráter “generalizado” desses princípios de conduta, Santa Cruz aproxima o multilateralismo de uma racionalidade normativa que dialoga diretamente com a tradição da guerra justa. Desde Agostinho e Tomás de Aquino até autores

²¹ Do original: “[...] coordina relaciones entre tres o más Estados sobre la base de principios de conducta ‘generalizados’; esto es, principios que especifican la conducta apropiada para una clase de acciones, independientemente de los intereses particulares de las partes o de las exigencias estratégicas que puedan existir en algún caso específico” (Santa Cruz, 2017, p. 91).

contemporâneos, a teoria da guerra justa sempre buscou submeter a decisão de guerrear a critérios que transcendam a mera conveniência política ou estratégica. O multilateralismo, nesse contexto, pode ser compreendido como um mecanismo institucional que traduz, no plano das relações internacionais, a exigência filosófica de que a guerra seja regulada por *normas universalizáveis*, e não apenas pela vontade soberana isolada. Dito de outro modo, o multilateralismo pode, portanto, ser interpretado como uma tradução institucional contemporânea dessa exigência normativa. Afinal, ao deslocar a decisão sobre o uso da força para arenas coletivas, o multilateralismo conduz à substituição da arbitrariedade soberana por procedimentos que reivindicam validade universal. Nesse sentido, colhe-se de Sandra Fernandes e Licínia Simão que:

[...] o multilateralismo assume hoje um papel definidor dos equilíbrios mundiais, uma vez que o poder se mede também pela capacidade de reforçar as estruturas multilaterais. Esta observação decorre da constatação de um mundo que é não só multipolar mas, também, interdependente, requerendo assim esforços colaborativos na resolução de problemas comuns (Fernandes, Simão, 2019, p. 18).

Há que se entender também que o multilateralismo não apenas regula comportamentos, mas produz critérios de legitimidade. Ao enfatizar princípios de conduta independentes dos interesses particulares dos Estados, se introduz no sistema internacional uma racionalidade normativa que se aproxima do ideal filosófico de universalização. A guerra, quando submetida a esse enquadramento, deixa de ser concebida exclusivamente como prerrogativa soberana e passa a ser tratada como um problema jurídico e moral da comunidade internacional. Essa transformação é significativa para compreender a passagem histórica de uma ordem baseada no equilíbrio de poder para uma ordem que reivindica fundamentos normativos compartilhados.

Contudo, não se pode negar também que o multilateralismo, ao mesmo tempo em que pode operar como instrumento de contenção da violência e de racionalização do uso da força, também pode servir como mecanismo de legitimação de intervenções armadas promovidas por potências hegemônicas sob o manto da legalidade e do consenso internacional. Há que se reconhecer uma presente ambivalência estrutural na medida em que o multilateralismo existe “porque na maior parte do tempo é funcional para os Estados participantes e porque é uma forma de legitimar a dominação no cenário

internacional” (Santa Cruz, 2017, p. 91).²² Essa visão mais realista (e não idealizada) do multilateralismo, se revela crucial para uma análise crítica da guerra no sistema internacional contemporâneo e que doravante se fará no presente estudo. Afinal, o multilateralismo pode operar como instrumento de contenção da violência e de racionalização do uso da força, mas pode igualmente funcionar como mecanismo de legitimação simbólica de intervenções armadas promovidas por potências hegemônicas, agora revestidas da linguagem do consenso, da legalidade e da responsabilidade coletiva; que de alguma forma é a mesma crítica que se faz à teoria da guerra justa.

Do ponto de vista histórico-jurídico, o multilateralismo se constitui em um fenômeno relativamente recente no direito internacional, embora não tão recente no discurso filosófico. Até o início do século XX, predominavam tratados de natureza bilateral, e mesmo quando mais de dois Estados participavam de um acordo, o que se estabelecia eram redes de obrigações essencialmente bilaterais, e não um regime normativo verdadeiramente multilateral (Santa Cruz, 2017, p. 102). A regulação da guerra, nesse contexto, estava profundamente vinculada a pactos pontuais e a equilíbrios instáveis de poder. Apenas após as grandes guerras do século XX o multilateralismo se consolida como princípio organizador da segurança coletiva, com a criação de instituições permanentes voltadas à preservação da paz e à limitação do uso da força. Embora se possa identificar o Congresso de Viena de 1815 como um marco inicial de práticas multilaterais mais estruturadas, é apenas após as grandes guerras do século XX que o multilateralismo se consolida como princípio organizador do direito internacional, especialmente no que se refere à segurança coletiva.

A institucionalização do multilateralismo, nesse sentido, redefine os critérios de legitimidade da guerra. A decisão de guerrear passa a ser, ao menos formalmente, submetida a instâncias coletivas de deliberação, como o Conselho de Segurança da ONU. Essa dimensão procedimental define o multilateralismo como “uma forma de tomada de decisão onde o consenso e a negociação entre as partes são essenciais” (Santa Cruz, 2017, p. 87)²³. No horizonte da guerra justa contemporânea, o consenso multilateral tende a funcionar como um sucedâneo moderno da autoridade legítima clássica, ainda que essa substituição permaneça permeada por tensões e controvérsias.

²² Do original: “*porque la más de las veces es funcional para los Estados participantes y porque es una manera de legitimar la dominación en el ámbito internacional*” (Santa Cruz, 2017, p. 91).

²³ Do original: “*una forma de toma de decisiones en donde el consenso y la negociación entre las partes son esenciales*” (Santa Cruz, 2017, p. 87).

Esse processo culmina na criação de organizações internacionais dotadas de competências específicas para deliberar sobre a paz e a guerra, como a Liga das Nações e, posteriormente, a Organização das Nações Unidas. Nesse contexto, o multilateralismo passa a desempenhar um papel central na redefinição dos critérios de legitimidade da guerra, deslocando-os da decisão soberana individual para arenas institucionais de deliberação coletiva.

Entretanto, a centralidade do consenso e da negociação não elimina as assimetrias de poder entre os Estados, nem resolve o problema da instrumentalização das instituições multilaterais por atores dominantes. Assim, o multilateralismo aparece como um campo de tensão permanente entre normatividade e poder, cooperação e dominação, legalidade e violência. Para uma tese dedicada ao tema da guerra justa, essa ambiguidade não constitui uma fragilidade conceitual, mas precisamente o ponto a partir do qual se pode desenvolver uma análise crítica das formas contemporâneas de legitimação da guerra no direito internacional (Cf. seção 3.2 da presente tese).

Dessa forma, o multilateralismo, longe de ser apenas um mecanismo técnico de coordenação interestatal, deve ser compreendido como uma estrutura normativa e política que redefine os modos pelos quais a guerra é justificada, autorizada e contestada no cenário internacional. Essa perspectiva é complementada e aprofundada pela contribuição de Carlos Espinosa. Ao definir o multilateralismo como um arranjo no qual “vários Estados tomam decisões e agem juntos dentro do âmbito de um regime de cooperação relativamente institucionalizado, dotado de regras e normas acordadas” (Espinosa, 2004, p. 66)²⁴, o autor enfatiza o caráter institucional da cooperação e a centralidade das regras compartilhadas. O multilateralismo, nessa leitura, não apenas coordena ações, mas estrutura expectativas e limita comportamentos, introduzindo previsibilidade em um sistema historicamente marcado pela desconfiança e pelo conflito. Essa definição evidencia três elementos estruturais fundamentais: a pluralidade de Estados participantes, a tomada de decisões e ações conjuntas, e a existência de um regime institucionalizado sustentado por regras e normas compartilhadas. O multilateralismo, portanto, não se reduz a uma simples coordenação ocasional entre Estados, mas pressupõe uma arquitetura normativa que limita a ação isolada, submete os

²⁴ Do original: “[...] varios estados tomen decisiones y actúen conjuntamente en el marco de un régimen de cooperación relativamente institucionalizado, dotado de reglas y normas consensuadas” (Espinosa, 2004, p. 66).

interesses particulares a procedimentos comuns e introduz expectativas recíprocas de comportamento.

Do ponto de vista tanto filosófico quanto político, essa concepção representa um afastamento deliberado da lógica hobbesiana do estado de natureza internacional, caracterizada pela guerra de todos contra todos. Ao mediar o poder por meio de normas e instituições, o multilateralismo busca transformar a força em autoridade regulada. No contexto da guerra, isso significa que o uso da violência armada passa a ser submetido não apenas a avaliações estratégicas, mas também a critérios procedimentais e normativos que pretendem conferir-lhe legitimidade. Dito de outro modo, em termos de direito internacional, trata-se de um deslocamento significativo: o poder deixa de se expressar exclusivamente pela capacidade material ou militar e passa a ser mediado por normas, instituições e processos decisórios compartilhados. Tal mediação é particularmente relevante quando se considera o problema da guerra, uma vez que o multilateralismo opera como um mecanismo de contenção da violência interestatal e como instância de legitimação (ou deslegitimação) do recurso à força.

Espinosa também ressalta que o multilateralismo não se manifesta de forma homogênea ou em uma única escala institucional. Segundo o autor, “*o multilateralismo pode ocorrer no nível da comunidade internacional ou entre um grupo menos inclusivo*”²⁵, podendo assumir formas regionais, como a OTAN ou a Carta da OEA, ou universais, como o Conselho de Segurança e a Carta da ONU (Espinosa, 2004, p. 66). Nesse caso, o que se verifica é uma ruptura com uma compreensão excessivamente restritiva do multilateralismo como sinônimo exclusivo de universalismo. Ao contrário, Espinosa sustenta que limitar o conceito à ideia de uma “comunidade aberta a todos” seria insuficiente para compreender as múltiplas escalas em que se opera a instituição do multilateralismo (Espinosa, 2004, p. 66).

Essa pluralidade de escalas tem implicações diretas para a teoria da guerra justa. Tradicionalmente, a reflexão sobre a guerra justa – de Agostinho a Tomás de Aquino, e posteriormente em Grotius e na tradição moderna – esteve vinculada à ideia de autoridade legítima, causa justa e intenção reta. No contexto contemporâneo, o multilateralismo passa a funcionar como um critério adicional de legitimidade: a autorização coletiva, especialmente no âmbito de instituições como o Conselho de

²⁵ Do original: “*el multilateralismo se puede dar a la escala de la comunidad internacional o entre un grupo menos incluyente*” (Espinosa, 2004, p. 66).

Segurança da ONU, tende a ser compreendida como um sucedâneo moderno da autoridade legítima clássica. A decisão multilateral não elimina, por si só, os dilemas morais da guerra, mas introduz um filtro normativo que busca impedir que a violência armada seja expressão unilateral de interesses estratégicos particulares. Ao mesmo tempo, a existência de formas regionais de multilateralismo levanta questões críticas relevantes para a filosofia política e jurídica. Se, por um lado, essas instituições podem fortalecer a cooperação e a segurança coletiva em contextos específicos, por outro, podem também funcionar como instrumentos de legitimação seletiva do uso da força, tensionando os princípios universalistas do direito internacional. Nesse sentido, o multilateralismo não deve ser idealizado como garantia automática de justiça, mas analisado como uma prática institucional situada, atravessada por relações de poder e disputas normativas.

Isto permite o multilateralismo não apenas como uma técnica de governança internacional, mas como uma instituição normativa fundamental para o debate contemporâneo sobre guerra e paz. Ao articular cooperação institucionalizada, regras consensuadas e múltiplas escalas de atuação, o multilateralismo se apresenta como um dos principais marcos conceituais para repensar a legitimidade do uso da força no sistema internacional. No âmbito de uma teoria filosófica da guerra justa, ele opera simultaneamente como limite, critério e problema: limite à ação unilateral, critério procedimental de legitimidade e problema teórico, na medida em que suas instituições nem sempre coincidem com exigências substantivas de justiça. Essa perspectiva se revela profícua para o presente estudo, que visa articular filosofia, direito e relações internacionais na investigação das condições normativas da guerra justa em um sistema internacional marcado pela institucionalização, mas também pela persistência do conflito e da desigualdade de poder.

Essa ambivalência do multilateralismo, que concomitantemente estabelece uma condição de possibilidade e objeto de problematização da legitimidade do uso da força, torna-se mais nítida quando considerada a sua gênese histórica concreta. Nesse sentido, Flávia de Campos Mello contribui para complexificar o estatuto normativo do multilateralismo ao enfatizar seu caráter histórico, contingente e politicamente situado. Segundo a autora, o conceito não emerge como uma abstração moral neutra, mas no contexto específico do pós-Segunda Guerra Mundial, articulado à criação das instituições de Bretton Woods e às condições materiais e estratégicas da hegemonia

norte-americana (Mello, 2011, p. 13). Desde a sua origem, portanto, o multilateralismo configura-se como um projeto normativo que privilegia a ação coletiva e a institucionalização da cooperação, incorporando valores como universalidade, previsibilidade e indivisibilidade dos problemas comuns. Todavia, esses valores não se afirmam em um vazio político: eles são mediados por relações assimétricas de poder, o que reforça a tensão, já assinalada, entre os critérios procedimentais de legitimidade multilateral e as exigências substantivas de justiça que uma teoria filosófica da guerra justa necessariamente impõe. Assim, compreender o multilateralismo como instituição normativa implica reconhecê-lo não apenas como limite formal à ação unilateral, mas também como expressão histórica de uma ordem internacional específica, cujas promessas de universalização coexistem com práticas seletivas e hierarquizadas de decisão sobre a guerra e a paz. O conceito de multilateralismo deve ser compreendido, sob essa ótica, como uma construção histórica situada, cuja emergência está diretamente associada à ordem internacional do pós-Segunda Guerra Mundial. Seu uso inicial, segundo a autora, vincula-se ao vocabulário do governo norte-americano e à institucionalidade econômica criada a partir da Conferência de Bretton Woods, refletindo “condições históricas precisas, no contexto de uma certa configuração do sistema internacional e de um certo padrão de interação entre os principais Estados” (Mello, 2011, p. 13).

Desde sua origem, o multilateralismo não se reduz a uma técnica procedimental de negociação entre Estados, mas expressa um projeto político normativamente orientado, fundado na preferência por ações coletivas em detrimento de soluções unilaterais ou estritamente bilaterais. Nesse sentido, Mello define o multilateralismo como um sistema de interação no qual “cada membro busca estabelecer relações com o conjunto dos demais membros do sistema, ao invés de priorizar ações unilaterais ou bilaterais” (Mello, 2011, p. 13). Essa definição incorpora dimensões normativas centrais, como a universalidade, a indivisibilidade dos problemas comuns e a projeção de expectativas futuras orientadas por princípios ordenadores. A autora enfatiza que o multilateralismo implica a busca por “princípios ordenadores que garantam um mínimo de previsibilidade à interação entre os atores” (Mello, 2011, p. 14), o que confere ao conceito uma densidade ética e política que transcende sua dimensão meramente institucional.

Com o fim da Guerra Fria, entretanto, o significado do multilateralismo sofre inflexões relevantes. Mello observa que, nesse período, o conceito passa a ser progressivamente associado à noção de governança internacional, surgida no contexto liberal da virada dos anos 1980 para 1990. A governança internacional aparece vinculada a expectativas otimistas quanto à construção de um ordenamento inclusivo e consensual das relações internacionais, expectativas essas fortemente influenciadas pelas reformas liberalizantes e pela agenda do chamado Consenso de Washington (Mello, 2011, p. 14-15).

Todavia, a autora destaca que essa associação não se sustenta de forma estável. A crítica teórica e prática à governança internacional ao longo da década de 1990 revela os limites do ideal liberal de interdependência crescente e consenso global. Nesse contexto, o multilateralismo passa a ser reinterpretado a partir de uma realidade institucional fragmentada, caracterizada por uma multiplicidade de regimes, níveis e arenas decisórias; oportunidade em que Mello descreve essa institucionalidade como uma verdadeira “colcha de retalhos”, radicalmente distinta das previsões de homogeneidade global que marcaram o imediato pós-Guerra Fria (Mello, 2011, p. 15-16).

Em suma, o multilateralismo deve ser compreendido, no contexto da guerra justa, como um campo de disputas normativas e não como uma solução acabada. O instituto redefine os modos pelos quais a guerra é justificada, autorizada e contestada, operando simultaneamente como promessa de contenção da violência e como espaço de reprodução de relações assimétricas de poder.

3.2 O multilateralismo como critério de legitimidade na guerra justa

Quem detém a autoridade para declarar uma guerra justa? Essa pergunta atravessa a tradição do *bellum iustum* e ecoa, com renovado vigor, nos debates contemporâneos sobre o uso da força. Sob essa ótica, o multilateralismo transcende a dimensão de mero arranjo procedimental para consolidar-se como um critério substantivo de *legitimidade*. Ele impõe que a decisão bélica não emane da vontade unilateral de um Estado, mas resulte de um processo de validação coletiva, alicerçado em normas compartilhadas e na responsabilidade comum perante a ordem internacional.

A gênese teórica desse modelo remonta ao pensamento de Francisco de Vitoria e Hugo Grotius, cujas obras lançaram as bases do que viria a ser o Direito Internacional.

Em Vitoria, essa semente do multilateralismo germina a partir do conceito fundamental de *Totus Orbis*. A concepção de *guerra justa* em Francisco de Vitoria não pode ser compreendida apenas como um conjunto de critérios para o uso da força, mas sim como a expressão jurídica de uma ordem universal superior: o *Totus Orbis*. Para Vitoria, a humanidade constitui uma comunidade política natural que precede a vontade dos Estados. Esta visão estabelece o que se pode chamar de embrião do *multilateralismo moderno*, estabelecendo um diálogo direto com a busca contemporânea de Norberto Bobbio por uma ordem democrática global, onde o arbítrio da soberania absoluta é mitigado pelo império do Direito Internacional. Vitoria rompe com as pretensões teocráticas medievais e propõe que o mundo não se afigura como um aglomerado de territórios sob o comando de um senhor universal, mas uma sociedade natural de nações. Em sua obra seminal, ele afirma: “o orbe todo, que de certa maneira forma uma República, tem poder de dar leis justas e convenientes a todos, como são as do direito das gentes” (Vitoria, 2016, p. 218). Esta noção de que o mundo é “de certa maneira uma república” (*qui aliquo modo est una republica*) fundamenta a ideia de que existe uma autoridade supra-estatal baseada no consenso e na razão natural.

Diferente da tradição voluntarista que viria depois, Vitoria sustenta que o Direito das Gentes (*Ius Gentium*) não depende apenas de pactos, mas possui força de lei porque é estabelecido pela “autoridade de todo o mundo” (Vitoria, 2016, p. 218). Como observa Trindade, essa visão é essencialmente universalista, pois “a comunidade internacional (*totus orbis*) prima sobre o arbítrio de cada Estado individual” (Trindade, 2016, p. 19-20). Nesse caso, ao situar o cumprimento das normas internacionais acima da soberania estatal, Vitoria planta a semente para o que Bobbio defenderia séculos depois: a necessidade de uma autoridade global democraticamente organizada para garantir a coexistência pacífica.

Dentro deste arcabouço multilateral, a guerra justa deixa de ser um ato de vingança privada do soberano para se tornar uma função judicial internacional. Vitoria argumenta que, diante de uma injúria grave, o príncipe não age apenas por si, mas como um representante da própria humanidade. Conforme García Ayala, para Vitoria, “a guerra não é um instrumento ou ferramenta de um Estado concreto, individual, para

defender seus interesses, mas a guerra é uma prerrogativa que tem a comunidade internacional em seu conjunto” (García Ayala, 2019, p. 17)²⁶.

Nesse sentido, o vencedor de uma guerra justa deve atuar com a imparcialidade de um magistrado. Como o próprio Vitoria prescreve na sua terceira regra de ouro: “o vencedor deve se postar como um juiz entre duas Repúblicas, uma que foi lesada e a outra que cometeu a injúria, para que, não como acusador, mas como juiz, profira a sentença” (Vitoria, 2016, p. 192). Essa função judicial do soberano antecipa a lógica das instituições multilaterais contemporâneas, como a ONU, ao sugerir que a violação de direitos fundamentais justifica a intervenção da comunidade das nações para restaurar a ordem e a justiça.

Enquanto Bobbio estuda o multilateralismo sob o prisma da democratização do sistema internacional para evitar o arbítrio da força, Vitoria oferece a fundamentação ontológica para essa ordem ao tratar o ser humano como sujeito de direitos para além de sua nacionalidade. Para Vitoria, “o ser humano [é] um sujeito de direitos independente de nacionalidade” (Silva, 2024, p. 10), o que permite a proposição de uma intervenção humanitária em favor dos direitos naturais. Essa perspectiva universalista reforça que “todos os governantes são, de alguma maneira, representantes de toda a Humanidade, que têm uma responsabilidade para com todo o mundo” (Espinosa Antón, 2014, p. 58)²⁷. Nesse caso, a transição vitoriana da *societas christiana* para a *communitas orbis* marca a passagem de uma unidade baseada na fé para uma unidade baseada na razão comum e no direito, fornecendo o substrato ético para o multilateralismo democrático de Bobbio. A paz, para ambos, não é apenas a ausência de conflito, mas a “tranquilidade da ordem” alcançada por meio de leis universais respeitadas por todos os membros da sociedade das nações.

No contexto da ordem jurídica internacional, o multilateralismo emerge como uma resposta institucional fundamental à problemática do “Terceiro Ausente” em Bobbio, que diagnostica a inexistência de um juiz imparcial com autoridade superior às partes como a principal falha estrutural do sistema internacional. Ao deslocar a autoridade da decisão unilateral para instâncias coletivas de deliberação, o

²⁶ Tradução livre do original: “[...] la guerra no es un instrumento o herramienta de un Estado concreto, individual, para defender sus intereses, sino que la guerra es una prerrogativa que tiene la comunidad internacional en su conjunto” (García Ayala, 2019, p. 17).

²⁷ Tradução livre do original: “[...] todos los gobernantes son, de alguna manera, representantes de toda la Humanidad, que tienen una responsabilidad para con todo el mundo” (Espinosa Antón, 2014, p. 58).

multilateralismo atua como o sucessor institucional da antiga autoridade legítima, buscando preencher a lacuna da jurisdição coercitiva por meio de processos de validação intersubjetiva entre pares. Assim, as instituições multilaterais funcionam como o “Terceiro Presente” possível, submetendo o uso da força a filtros procedimentais que retiram do Estado o monopólio interpretativo sobre a justiça de sua própria causa.

Embora o termo *multilateralismo* seja uma formulação conceitual própria da modernidade tardia, a sua estrutura normativa fundamental pode ser identificada de maneira embrionária na obra de Hugo Grotius. Em *O Direito da Guerra e da Paz*, Hugo Grotius estabelece as bases conceituais do que pode ser compreendido como um multilateralismo jurídico originário, ainda que formulado em um contexto histórico marcado pela centralidade da soberania estatal. Ao distinguir o direito civil interno do *jus gentium*, Grotius afirma a existência de um direito comum entre os povos, fundado não apenas na natureza, mas no consenso entre Estados, orientado à utilidade do conjunto da comunidade internacional.

Ao reconhecer que certas normas não se orientam pela utilidade isolada de um único Estado, mas pelo interesse comum da comunidade internacional, Grotius reinterpreta o fundamento do direito da guerra do arbítrio soberano para uma esfera normativa compartilhada. Esse movimento é explicitado quando o autor afirma:

Assim como as leis de cada Estado dizem respeito à sua utilidade própria, assim também certas leis podem ter surgido entre todos os Estados ou entre parte deles, em virtude de seu consenso. Parece mesmo que regras semelhantes surgiram tendendo à utilidade não de cada associação de homens em particular, mas do vasto conjunto de todas essas associações. Esse é o direito chamado de direito das gentes, porquanto distinguimos este termo do direito natural (Grotius, 2005, p. 43–44).

O *jus gentium* grociano não anula a soberania, mas a submete a limites jurídicos derivados de uma racionalidade comum, o que antecipa a lógica multilateral contemporânea: a legitimidade da ação estatal depende de sua conformidade com normas reconhecidas coletivamente. Antes mesmo de discutir diretamente a guerra justa, Grotius estabelece que há normas cuja validade decorre do consenso entre Estados e que se orientam para a utilidade do “vasto conjunto” das associações políticas. Essa formulação é determinante para uma leitura multilateralista: a legitimidade jurídica não nasce da vontade isolada, mas da convergência racional entre múltiplos sujeitos

soberanos. O direito das gentes, assim concebido, opera como um campo normativo intermediário entre o direito natural e o direito civil, regulando precisamente as relações entre Estados.

Grotius reforça a ideia de que a observância desse direito comum não constitui ingenuidade moral, mas uma exigência racional vinculada à autopreservação coletiva. Ao criticar a posição de Carnéades²⁸, que reduz a justiça a uma forma de loucura quando contraria interesses imediatos, Grotius introduz um argumento que conecta diretamente o respeito ao direito internacional à estabilidade da ordem política global. Essa concepção torna-se ainda mais clara quando Grotius critica a absolutização do interesse próprio dos Estados. Para ele, o desprezo pelas normas comuns não apenas viola a justiça, mas mina a própria segurança futura dos povos:

Não é louco o povo que não preza tanto seu interesse particular a ponto de negligenciar os direitos comuns a todas as nações. [...] Assim também o povo violador do direito da natureza e das gentes derruba para sempre os anteparos que protegiam sua própria tranquilidade (Grotius, 2005, p. 44).

Aqui se revela um núcleo essencial do pensamento grociano: a violação do direito comum entre as nações compromete não apenas a justiça abstrata, mas a própria segurança futura dos Estados. Essa questão permite uma leitura claramente compatível com o conceito contemporâneo de multilateralismo, entendido como a coordenação de políticas nacionais em função da preservação de uma ordem internacional estável. A racionalidade que sustenta essa coordenação não é altruísta, mas prudencial: respeitar

²⁸ Carnéades de Cirene (c. 214–129 a.C.) foi um dos mais importantes filósofos da chamada Nova Academia platônica, conhecido sobretudo por sua radicalização do ceticismo acadêmico. Sua figura tornou-se emblemática na história da filosofia moral e jurídica em razão das críticas contundentes que dirigiu à ideia de justiça como valor objetivo ou natural. Segundo os testemunhos de Cícero (*De re publica*, III, 8–13; *De legibus*, I, 13) e Lactânio (*Divinae Institutiones*, V, 14), Carnéades teria sustentado, em discursos célebres proferidos em Roma, que a justiça não passa de uma convenção útil, variável conforme os interesses de cada comunidade política. Em um primeiro discurso, elogiou a justiça como fundamento da vida civil; no dia seguinte, refutou-a sistematicamente, argumentando que os Estados agem sempre movidos por sua utilidade própria e que, se a justiça exigisse abdicar do interesse, seria uma forma de “loucura”. Essa posição, frequentemente associada ao *argumentum utilitatis*, nega a existência de um direito natural universal e reduz o direito ao âmbito do direito civil positivo. É precisamente contra esse ceticismo moral que Grotius se posiciona: ao criticar Carnéades por omitir o *ius gentium*, Grotius procura demonstrar que, entre o direito natural estrito e o direito civil particular, existe uma esfera normativa intermediária, fundada no consenso racional das nações e orientada à preservação da paz e da sociabilidade humana. Assim, Carnéades funciona, na arquitetura argumentativa grociana, como o adversário paradigmático de uma concepção objetiva da justiça internacional, permitindo a Grotius afirmar que a observância do direito das gentes não é expressão de ingenuidade moral, mas condição racional de estabilidade, segurança e sobrevivência coletiva no plano das relações entre os povos (Cf. Allen, 2024).

normas comuns é uma condição para a previsibilidade, a confiança e a contenção da violência no sistema internacional.

Quando esse arcabouço normativo é aplicado ao fenômeno da guerra, Grotius introduz limites jurídicos rigorosos ao uso da força. A guerra não pode ser tratada como um exercício discricionário da soberania, mas como uma prática sujeita a critérios de justiça que se aproximam de uma validação intersubjetiva. Isso fica evidente quando o filósofo afirma: “Para que a guerra seja justa, no entanto, não se deve movê-la com menos sensibilidade como se costuma usar na distribuição da justiça” (Grotius, 2005, p. 48).

Essa afirmação revela que a guerra justa, para Grotius, deve obedecer a padrões análogos aos da justiça institucional. Tal exigência pressupõe a existência de critérios reconhecíveis para além da vontade de um único Estado, o que reforça a ideia de que a legitimidade do uso da força depende de um horizonte normativo compartilhado. Ainda que Grotius não formule uma instância institucional multilateral nos moldes contemporâneos, sua concepção exige que a guerra seja avaliada segundo parâmetros que possam ser reconhecidos por uma pluralidade de sujeitos políticos.

Essa dimensão multilateral do *bellum iustum* torna-se ainda mais explícita quando Grotius declara a existência de um direito comum aplicável especificamente à guerra: “Estou convencido, pelas considerações que acabo de expor, que existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e na guerra” (Grotius, 2005, p. 51). Aqui, o argumento assume um caráter estruturalmente multilateral: a observância do direito comum não é altruísmo moral, mas condição racional de estabilidade internacional. Aplicado à guerra, isso significa que o *bellum iustum* exige mais do que causa justa; exige conformidade com um direito compartilhado, reconhecido pelas nações como tal. Com isso, Grotius consolida a ideia de que a guerra não se situa fora do direito, mas dentro de um regime jurídico comum às nações. Esse direito comum, ao regular tanto o início quanto a condução da guerra, funciona como um antecedente conceitual do princípio multilateral segundo o qual o uso legítimo da força exige algum grau de validação coletiva, seja por normas compartilhadas, seja por instituições reconhecidas.

Assim, ainda que inserido no contexto da modernidade clássica e da afirmação da soberania estatal, Grotius estabelece as bases de uma concepção normativa que vincula a justiça da guerra à observância de regras comuns às nações. Essa concepção

antecipa o núcleo do multilateralismo contemporâneo: a ideia de que a estabilidade da ordem internacional e a legitimidade do uso da força dependem da coordenação jurídica e moral entre múltiplos Estados, e não da decisão unilateral de um único poder soberano. Dessa forma, embora Grotius não formule um modelo institucional multilateral, ele fornece o fundamento normativo para que a guerra só seja considerada justa quando inscrita em um arcabouço jurídico comum, o que constitui o núcleo filosófico da exigência contemporânea de validação coletiva do uso da força.

Já Michael Walzer defende um multilateralismo como contenção moral do unilateralismo bélico. Em *Guerras Justas e Injustas* (2003), Walzer retoma a tradição da guerra justa sob uma chave explicitamente normativa e crítica, confrontando os dilemas morais da guerra moderna. No contexto das intervenções humanitárias, Walzer introduz de modo explícito a dimensão multilateral da legitimidade, ao questionar a autoridade de Estados isolados para violar a soberania de outros em nome de valores universais. A reflexão de Michael Walzer sobre a guerra justa, embora não formulada nos termos clássicos da teoria do multilateralismo, oferece uma base filosófica decisiva para compreender por que a coordenação coletiva entre Estados se torna um requisito normativo para a legitimidade do uso da força no sistema internacional contemporâneo. Walzer parte do reconhecimento de que a guerra é, por definição, um fenômeno moralmente trágico, cuja normatividade emerge não de sua justificação, mas da tentativa de limitar seus efeitos destrutivos. Essa constatação inicial já desloca a análise do plano puramente estratégico para o plano ético-político, no qual a legitimação da violência armada exige critérios que transcendam a vontade unilateral dos Estados.

Walzer reconhece que a intervenção humanitária envolve, por definição, uma violação da soberania estatal, o que torna indispensável a busca por instâncias dotadas de autoridade reconhecida entre os Estados. Ao tratar do tema, Walzer explicita com clareza o problema central da soberania e sua relação com a legitimidade internacional. A intervenção, por envolver necessariamente a violação da soberania estatal, não pode ser justificada apenas pela intenção moral de um Estado isolado. Nesse ponto, o autor afirma:

Como a intervenção humanitária envolve uma violação da soberania do Estado, é natural procurar agentes que possuam ou que possam reivindicar de modo plausível algum tipo de autoridade entre Estados – o que significa organizações como as Nações Unidas ou o Tribunal Internacional (Walzer, 2003, p. XVII).

Destaca-se que a autoridade legítima, um dos critérios clássicos do *jus ad bellum*, deixa de ser concebida exclusivamente como prerrogativa interna do Estado soberano e passa a exigir uma forma de reconhecimento externo, fundada em instituições capazes de representar uma pluralidade de Estados. Ainda que Walzer reconheça as limitações práticas dessas instituições, a exigência normativa permanece: a legitimidade do uso da força aumenta na medida em que ele se submete a instâncias coletivas de deliberação. Tal concepção é aprofundada ao se sugerir que a atuação de uma organização multilateral, como a ONU – ou até mesmo o Conselho de Paz²⁹ – não elimina os dilemas morais da guerra, mas introduz um elemento qualitativamente distinto de legitimação política. Afinal, o ponto central não é a perfeição moral dessas instituições, mas sua capacidade de expressar um consenso mais amplo, reduzindo o risco de que a guerra seja instrumentalizada por interesses particulares. Walzer é claro ao afirmar que o uso da força por organizações multilaterais tende a possuir maior legitimidade do que a ação unilateral e “presume-se que o uso da força por parte da ONU tenha maior legitimidade que o uso semelhante por Estados isolados” (Walzer, 2003, p. XVII). Ainda que essa legitimidade não garanta, por si só, maior justiça ou eficácia, ela expressa um consenso mais amplo, reduzindo o risco de que a guerra seja instrumentalizada por interesses particulares disfarçados de causas universais. Ainda que, a partir de Walzer, se reconheça as limitações estruturais do sistema internacional, inclusive o caráter oligárquico do Conselho de Segurança, há que se reconhecer que a mediação multilateral representa um avanço normativo, precisamente por refletir um “consenso mais amplo” e, nesse sentido, “mais democrática” (Walzer, 2003, p. XVIII). O multilateralismo aparece, assim, como um freio moral ao unilateralismo, ainda que não como garantia absoluta de justiça.

²⁹ O denominado *Conselho da Paz*, anunciado oficialmente pelo então presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, durante o Fórum Econômico Mundial de Davos (2026), apresenta-se como uma estrutura internacional destinada, ao menos formalmente, à supervisão da reconstrução e da estabilização da Faixa de Gaza, com possibilidade de atuação futura em outros conflitos. A iniciativa, contudo, suscita relevantes questões filosófico-políticas e jurídico-institucionais, na medida em que concentra poderes decisórios excepcionais em uma liderança única (dotada inclusive de mandato vitalício e poder de veto) e opera à margem dos mecanismos tradicionais do multilateralismo consagrados pela Organização das Nações Unidas. Ao propor-se como um organismo “mais ágil e eficaz” de consolidação da paz, o Conselho da Paz coloca em questão princípios estruturantes da ordem internacional contemporânea, como a soberania igual dos Estados, a legitimidade procedimental e a universalidade normativa, reabrindo o debate clássico entre hegemonia e legalidade, decisão e norma, eficácia e legitimidade. Nesse sentido, o instituto pode ser interpretado menos como uma inovação cooperativa e mais como um sintoma da crise do multilateralismo liberal, na qual a paz deixa de ser concebida como um bem jurídico internacional construído coletivamente e passa a ser administrada segundo uma racionalidade estratégica, personalista e assimétrica de poder (Cf. Belchior, 2026).

A guerra justa, longe de ser uma exceção arbitrária à paz, torna-se um instrumento regulado por normas compartilhadas, cuja função última não é legitimar a violência, mas contê-la. Nesse sentido, a referência de Walzer à possibilidade de um “emergente estado cosmopolita”, no qual práticas como o massacre e a limpeza étnica seriam tratadas como crimes a serem reprimidos de forma rotineira (Walzer, 2003, p. XVIII), aponta para uma concepção embrionária de governança internacional fundada em princípios multilaterais.

Por outro lado, Walzer mantém uma postura crítica em relação às próprias convenções da guerra. Ao reconhecer que elas são “uma das criações humanas mais imperfeitas” (Walzer, 1977, p. 77), o autor recusa qualquer romantização da normatividade bélica. As normas não tornam a guerra justa no sentido pleno; elas apenas criam uma “condição moral” mínima em um cenário marcado pela vitimização em massa. Essa crítica reforça, paradoxalmente, a importância do multilateralismo: quanto mais trágica e imperfeita é a guerra, maior deve ser o esforço coletivo para limitar sua ocorrência e seus efeitos.

Dessa forma, a contribuição de Walzer para o debate sobre multilateralismo e guerra justa reside na afirmação de que a legitimidade do uso da força não pode ser dissociada de *processos coletivos de validação*. O multilateralismo aparece, então, como uma exigência ética da própria teoria da guerra justa: não se trata apenas de *quem* luta ou *por que* luta, mas de *quem autoriza* o recurso à guerra. Ao deslocar a autoridade do Estado isolado para instâncias compartilhadas, ainda que imperfeitas, Walzer fornece uma base normativa sólida para compreender o multilateralismo como um elemento constitutivo da busca por uma ordem internacional mais estável e moralmente responsável.

Nessa mesma linha de circunscrição do unilateralismo, agora deslocada do plano moral para o plano institucional da racionalidade política, a contribuição de Robert Keohane fornece um complemento decisivo à compreensão contemporânea do multilateralismo no contexto da guerra justa. Em *After Hegemony* (1984), Keohane desenvolve uma das formulações mais relevantes do institucionalismo liberal ao demonstrar que a cooperação internacional não depende necessariamente da presença de uma potência hegemônica, podendo ser sustentada de modo estável por regimes e instituições multilaterais. Ainda que sua análise não se funde em pressupostos morais,

ela oferece uma justificação estrutural da cooperação que se revela altamente relevante para a legitimidade do uso da força em um sistema internacional anárquico.

O ponto de partida de Keohane é deliberadamente realista: os Estados são concebidos como atores racionais, orientados por interesses próprios, operando em um ambiente marcado pela ausência de autoridade central. A originalidade de sua proposta consiste em demonstrar que, mesmo sob essas premissas restritivas, o multilateralismo não é apenas possível, mas racionalmente preferível. Os regimes internacionais não funcionam como instâncias supranacionais dotadas de poder coercitivo, mas como estruturas institucionais que organizam expectativas, estabilizam padrões de comportamento e reduzem os custos associados à cooperação. Com isso, Keohane desloca o debate da oposição entre idealismo e realismo para uma análise das condições institucionais que tornam a cooperação sustentável ao longo do tempo. É nesse contexto que o conceito de custos de transação, originalmente oriundo da economia, adquire relevância política e normativa. Keohane afirma de modo explícito que os regimes internacionais buscam “reduzir os custos de transação de barganhas legítimas e aumentá-los para as ilegítimas” (Keohane, 1984, p. 89)³⁰. Transposto para o domínio do uso da força, esse argumento assume um significado maior: ações militares conduzidas fora dos marcos multilaterais tornam-se progressivamente mais custosas, não apenas em termos estratégicos, mas também em termos de legitimidade política e reputacional.

O multilateralismo, assim, não elimina a possibilidade da guerra, mas reorganiza o campo de incentivos de modo a tornar o recurso unilateral à violência uma opção estruturalmente disfuncional. Essa reorganização dos incentivos opera, sobretudo, por meio da redução da incerteza. Para Keohane, a incerteza constitui um dos principais obstáculos à cooperação em um sistema internacional anárquico. Os regimes multilaterais produzem e difundem informação, estabelecem padrões de conduta previsíveis e criam mecanismos de monitoramento que tornam o comportamento dos Estados mais inteligível e antecipável. Como observa o autor, os regimes “ajudam a facilitar a realização de acordos ao reduzir barreiras criadas por altos custos de transação e incerteza” (Keohane, 1984, p. 100)³¹. No campo da guerra, essa função é

³⁰ Tradução livre do original: “[...] *reduce transaction costs of legitimate bargains and increase them for illegitimate ones*” (Keohane, 1984, p. 89).

³¹ Tradução livre do original: “*help to facilitate the making of agreements by reducing barriers created by high transaction costs and uncertainty*” (Keohane, 1984, p. 100).

decisiva, pois transforma decisões potencialmente caóticas em processos sujeitos a escrutínio coletivo, avaliação recíproca e responsabilização política.

Ao fornecer informação e estruturar expectativas, os regimes multilaterais permitem uma forma descentralizada de controle normativo, sem recorrer a uma autoridade central, pois buscam “fornecer informações e reduzir os custos das transações que são consistentes com suas liminares, facilitando assim acordos interestaduais e sua fiscalização descentralizada” (Keohane, 1984, p. 245)³². Essa observação revela a perspectiva propriamente normativa do institucionalismo de Keohane: as normas não operam como imperativos morais abstratos, mas como estruturas institucionais que tornam racional a conformidade. A legitimidade, nesse quadro, não decorre de um dever ético universal, mas da inserção da ação estatal em um sistema de regras compartilhadas que condicionam expectativas e atribuem custos às violações.

Do ponto de vista da teoria da guerra justa, esse argumento possui implicações mais profundas, tendo em vista que, ao elevar determinadas injunções ao estatuto de princípios institucionais, os regimes multilaterais transformam atos isolados em violações sistêmicas, dotadas de consequências amplas. Assim como, no exemplo clássico do GATT (Acordo Geral de Tarifas e Comércio), uma prática discriminatória deixa de ser um episódio pontual para se tornar uma violação do GATT (Keohane, 1984, p. 89), oportunidade em que o recurso à força, fora dos marcos multilaterais, deixa de ser apenas uma decisão estratégica e passa a configurar uma ruptura com a ordem normativa que sustenta a cooperação internacional. A guerra unilateral, nesse sentido, não é apenas um uso da força, mas uma desestabilização do próprio sistema de expectativas que torna a cooperação possível.

Analiticamente, isso significa que o multilateralismo altera a estrutura do jogo internacional. Situações que, em um contexto puramente anárquico, se assemelhariam a jogos únicos do tipo *Prisoner's Dilemma* passam a operar como jogos iterados, nos quais reputação, reciprocidade e expectativas futuras adquirem peso normativo e estratégico (Keohane, 1984, p. 247). A continuidade das interações multilaterais transforma a racionalidade de curto prazo em racionalidade intertemporal, tornando o

³² Tradução livre do original: “provide information and reduce the costs of transactions that are consistent with their injunctions, thus facilitating interstate agreements and their decentralized enforcement” (Keohane, 1984, p. 245).

oportunismo menos atraente e a cooperação mais vantajosa. Como afirma Keohane, os regimes “ajudar a trazer governos para interação contínua entre si, reduzir os incentivos para enganar e aumentar o valor da reputação”³³ (Keohane, 1984, p. 245).

A prevenção de conflitos, em *After Hegemony*, não decorre, portanto, de um ideal moral de “paz pelo direito”, mas da internalização racional de padrões cooperativos. Keohane rejeita explicitamente qualquer leitura moralista do institucionalismo, ao afirmar que as instituições “não impõem o que os governos devem fazer; ao contrário, ajudam os governos a perseguir seus próprios interesses por meio da cooperação” (Keohane, 1984, p. 245)³⁴. No entanto, é precisamente essa neutralidade moral aparente que confere força normativa ao seu argumento: ao mostrar que a cooperação multilateral é racionalmente superior ao unilateralismo, Keohane fornece uma base estrutural para a exigência contemporânea de validação coletiva do uso da força.

Destaca-se que mesmo após o declínio da hegemonia, os regimes multilaterais persistem porque são mais fáceis de manter do que de criar e porque continuam a produzir benefícios informacionais e transacionais: “Ver regimes internacionais como entidades fornecedoras de informação e redução de custos de transação, em vez de como formadores de regras quase governamentais, nos ajuda a entender essa persistência” (Keohane, 1984, p. 100)³⁵. O multilateralismo, assim, não aparece como um resíduo do poder hegemônico, mas como uma forma institucionalizada de racionalidade política capaz de mitigar conflitos e estabilizar expectativas mesmo em contextos de poder disperso. Do ponto de vista filosófico, a abordagem oferecida Keohane, em *After Hegemony*, oferece uma teoria normativa minimalista da cooperação internacional. Não se trata de uma ética da paz fundada em deveres universais, mas de uma concepção estrutural na qual a legitimidade emerge da inserção da ação estatal em regimes que tornam a cooperação racionalmente preferível à violência unilateral. Nesse sentido, a contribuição de Keohane converge com a tradição da guerra justa ao deslocar o foco da intenção subjetiva para as condições institucionais da legitimidade.

³³ Tradução livre do original: “help to bring governments into continuing interaction with one another, reducing incentives to cheat and enhancing the value of reputation” (Keohane, 1984, p. 245).

³⁴ Tradução livre do original: “do not mandate what governments must do; rather, they help governments pursue their own interests through cooperation” (Keohane, 1984, p. 245).

³⁵ Tradução livre do original: “Viewing international regimes as information-providing and transaction cost-reducing entities rather than as quasi-governmental rule-makers helps us to understand such persistence” (Keohane, 1984, p. 100).

A partir de Grotius, Walzer e Keohane, torna-se possível compreender o multilateralismo como uma exigência estrutural da justiça da guerra. Em Grotius, ele se manifesta como direito comum das nações; em Walzer, como contenção moral do unilateralismo; em Keohane, como racionalidade institucional da cooperação. Em todos os casos, a convergência é clara: o uso legítimo da força pressupõe formas de validação coletiva capazes de limitar o arbítrio, estruturar a responsabilidade e preservar uma ordem internacional minimamente estável. No interior da tradição do *bellum iustum*, o multilateralismo deixa de ser um elemento contingente e assume o estatuto de critério contemporâneo de autoridade legítima, sem o qual a guerra tende a degenerar em mera expressão de poder.

3.3 Multilateralismo na perspectiva do cosmopolitismo na ordem jurídica internacional

O multilateralismo, compreendido como princípio normativo da ordem jurídica internacional, não pode ser reduzido a uma técnica de coordenação diplomática entre Estados nem a um expediente funcional da governança global. Sua inteligibilidade filosófica depende de uma matriz mais profunda, ligada à crítica da soberania absoluta, à universalização do direito e à tentativa de submeter o uso da força a critérios racionais compartilháveis. No contexto da teoria da guerra justa, essa matriz revela sua dimensão mais exigente: o multilateralismo surge como resposta à aporia central do direito internacional clássico, qual seja, a pretensão de regular juridicamente a guerra em um sistema fundado na autonomia irrestrita dos Estados.

Desde Kant, a reflexão filosófica identifica no estado de coexistência entre Estados soberanos uma situação estruturalmente análoga ao estado de natureza. Ainda que não haja hostilidades abertas, a ausência de uma autoridade jurídica comum transforma a paz em mera contingência estratégica. Como observa Kant, o “estado de paz não é um estado de natureza, mas deve ser instituído” (Kant, 2018, p. 136). Essa afirmação desloca o problema da guerra do plano empírico para o plano normativo: a guerra não é um acidente da política internacional, mas a consequência lógica de um sistema jurídico incompleto. A recusa kantiana de qualquer legitimação jurídica da guerra é decisiva para a compreensão do multilateralismo como exigência da razão prática. Ao afirmar que “o direito não se pode decidir por meio da guerra” (Kant, 2018,

p. 18), Kant nega à violência qualquer capacidade constitutiva de normatividade. A guerra não é um meio jurídico imperfeito, mas a negação do próprio direito. Nesse ponto, a tradição da guerra justa sofre uma inflexão fundamental: ainda que se reconheça o direito à legítima defesa, o recurso à força deixa de ser um instrumento ordinário da política e passa a figurar como um resíduo provisório de uma ordem internacional ainda não juridicamente constituída.

É nesse horizonte que se insere a proposta kantiana de uma federação de Estados livres (*foedus pacificum*). Diferentemente de tratados de paz contingentes, essa federação não visa encerrar uma guerra específica, mas eliminar a própria possibilidade estrutural da guerra, submetendo as relações interestatais a regras comuns. O multilateralismo, aqui, não é mera cooperação estratégica, mas um projeto normativo de juridificação progressiva da política internacional, que preserva a pluralidade dos Estados ao mesmo tempo em que limita juridicamente sua capacidade unilateral de recorrer à força. A rejeição de um Estado mundial centralizado não enfraquece essa proposta; ao contrário, reforça seu caráter jurídico-institucional e gradual, compatível com a diversidade histórica e política dos povos.

A atualização contemporânea desse projeto ocorre em *A Constelação Pós-Nacional* (1998), de Jürgen Habermas. Diante da erosão da soberania estatal provocada pela globalização, pelos riscos sistêmicos e pela interdependência normativa, Habermas identifica o esgotamento do modelo clássico de direito internacional, fundado exclusivamente na vontade dos Estados. Nesse contexto, o multilateralismo deixa de ser uma opção política entre outras e passa a constituir a condição de possibilidade de uma ordem jurídica legítima em escala global. A transformação do direito internacional em direito cosmopolita implica que as decisões sobre o uso da força não podem mais ser justificadas apenas por interesses nacionais, mas devem submeter-se a procedimentos multilaterais dotados de pretensão universal de validade. Afinal, “uma política de direitos humanos [...] não pode ser reduzida a uma mera política de poder” (Habermas, 2001, p. 118).

No debate sobre a guerra justa, essa inflexão desloca o eixo da discussão da justiça material da guerra para a legitimidade de seus procedimentos. Uma ação armada só pode aspirar a algum grau de justificação moral se resultar de processos deliberativos multilaterais capazes de representar, ainda que de forma imperfeita, a vontade política de uma comunidade internacional em formação. O multilateralismo, nesse sentido,

opera como mecanismo de domesticação jurídica da violência, ao submeter o uso da força a regras, instâncias e discursos públicos que limitam sua arbitrariedade (Habermas, 2001, p. 4). A guerra deixa de ser uma prerrogativa soberana e passa a ser um problema jurídico-político da comunidade internacional como um todo.

Essa mesma linha normativa encontra desenvolvimento sistemático na obra de Norberto Bobbio, especialmente por meio de sua defesa do pacifismo jurídico-institucional. Bobbio parte do diagnóstico de que a guerra moderna perdeu qualquer resquício de racionalidade moral e não pode mais ser concebida como instrumento legítimo de resolução de conflitos. A guerra aparece, assim, como uma “via bloqueada”, uma prática histórica incapaz de produzir soluções duráveis (Bobbio, 2003, p. 12). Nesse contexto, o multilateralismo assume papel estrutural: apenas por meio de instituições internacionais juridicamente vinculantes é possível retirar dos Estados a competência unilateral para decidir sobre a guerra. A influência kantiana é evidente, mas Bobbio incorpora de modo decisivo o legado normativista de Hans Kelsen. A guerra deixa de ser interpretada apenas como conflito entre Estados e passa a ser compreendida como violação massiva de direitos humanos, o que desloca o problema para o centro da proteção jurídica internacional. O multilateralismo não aparece, portanto, como ideal moral abstrato, mas como condição institucional mínima para a efetividade dos direitos fundamentais em escala global (Bobbio, 1998, p. 211).

Em Kelsen, essa intuição atinge sua formulação mais rigorosa. Ao defender a “paz pelo direito”, Kelsen sustenta que a guerra deve ser juridicamente reconceituada como ilícito, salvo quando integrada a um sistema de sanções coletivas. A analogia com o direito interno é explícita: assim como o Estado moderno centraliza o uso legítimo da força para evitar a violência privada, o direito internacional deve caminhar para uma forma de centralização jurídica capaz de impedir a guerra como decisão unilateral dos Estados. O multilateralismo, aqui, não é apenas limitador da guerra, mas seu princípio de superação conceitual: a questão deixa de ser se a guerra é justa e passa a ser se é juridicamente autorizada por uma ordem normativa comum. Na mesma linha de pensamento de Hans Kelsen, Luigi Ferrajoli propõe, em *Uma Constituição para a Terra*, a transposição do paradigma do constitucionalismo rígido (historicamente consolidado no âmbito do Estado nacional) para a escala global, com o objetivo de enfrentar a assimetria estrutural entre a globalização dos poderes (econômicos, financeiros, tecnológicos e militares) e a persistente fragmentação do direito e da

política. Ferrajoli sustenta que a ausência de um constitucionalismo supranacional dotado de garantias institucionais efetivas converte a interdependência planetária em fator de vulnerabilidade sistêmica, comprometendo tanto a tutela dos direitos fundamentais quanto a preservação dos bens comuns globais (como o clima, a paz e a saúde). Nessa perspectiva, o paradigma normativo do Estado constitucional, que é caracterizado pela rigidez constitucional, pela hierarquia das fontes e pela submissão dos poderes públicos a vínculos jurídicos, deve ser reinterpretado em chave cosmopolita, mediante a instituição de uma esfera pública global fundada em quatro eixos: a) a positivação e justiciabilidade dos direitos humanos em nível internacional; b) a demarcação dos bens fundamentais e comuns como objeto de garantias jurídicas indisponíveis ao mercado e à soberania estatal; c) a criação de instituições de garantia (jurisdicionais e administrativas) dotadas de competência vinculante; e d) a limitação jurídica dos poderes econômicos transnacionais. Contra o realismo político e o decisionismo soberanista, o autor reafirma o caráter normativo e contrafactual do direito como técnica de minimização da violência e da arbitrariedade, defendendo que a soberania estatal, no contexto da interdependência global, deve ser reconceituada como soberania limitada e funcionalmente orientada à tutela dos direitos fundamentais. A proposta não consiste na instauração de um Estado mundial, mas na construção gradual de um constitucionalismo multinível, capaz de integrar e reforçar o sistema internacional existente – especialmente no âmbito das Nações Unidas – por meio da ampliação das garantias jurídicas e da democratização das instâncias decisórias globais. (Ferrajoli, 2025; Fachin, 2025; Ferrajoli, 2022).

No interior da teoria da guerra justa, essa tradição converge para uma tese central: a recusa da guerra como prerrogativa soberana e a afirmação de que qualquer pretensão de legitimidade do uso da força depende, necessariamente, de sua mediação por instâncias multilaterais juridicamente estruturadas. O multilateralismo não aparece, portanto, como alternativa contingente à política de poder, mas como exigência normativa de uma ordem jurídica internacional que busca, ainda que de modo imperfeito, substituir a lógica da guerra pela lógica do direito.

Carl Schmitt – na obra *O Nomos da Terra* – aprofunda a crítica ao identificar nele um vetor de intensificação e desumanização da guerra. Schmitt desenvolve uma análise histórico-jurídica da ordem internacional europeia, demonstrando como o *jus publicum europaeum* conseguiu, durante séculos, limitar a guerra ao neutralizar suas

justificações morais e teológicas. No sistema clássico europeu, a guerra era concebida como uma relação entre Estados soberanos juridicamente iguais, e não como um julgamento moral entre o justo e o injusto.

O inimigo era reconhecido como *hostis justus*, o que permitia a limitação do conflito e a possibilidade de uma paz territorial estável. Schmitt sintetiza essa estrutura ao afirmar que se tratava de “a guerra como relação entre pessoas de idêntica soberania” (Schmitt, 2003, p. 133)³⁶. O problema emerge, segundo Schmitt, quando o multilateralismo moderno, particularmente após a Primeira Guerra Mundial, busca criminalizar a guerra em nome de uma justiça universal. Ao rotular determinados conflitos como “guerras de agressão” e determinados Estados como inimigos da humanidade, o sistema internacional reintroduz a distinção moral absoluta entre justo e injusto, agora sob uma roupagem jurídico-humanitária. Schmitt observa que o objetivo da criminalização da guerra de agressão é o de transformar o inimigo em um criminoso (Schmitt, 2003, p. 16).

Essa moralização multilateral da guerra produz um efeito paradoxal: ao invés de limitar o conflito, ela o torna potencialmente ilimitado. Se o inimigo não é mais um adversário legítimo, mas um criminoso ou um mal absoluto, a finalidade da guerra deixa de ser a paz e passa a ser a punição ou a eliminação. A guerra torna-se, assim, totalitária.

Para Schmitt, quando um grupo de Estados se arroga o direito de agir em nome da “humanidade”, ele nega ao outro a condição de sujeito político, convertendo-o em objeto de uma violência justificada moralmente. O multilateralismo universalista, longe de ser neutro, revela-se um instrumento de poder que legitima intervenções assimétricas sob o discurso da justiça global.

É nesse cenário de desconfiança teórica que se insere a contribuição de Richard Haass. Em *The Case for Messy Multilateralism*, Haass parte de um diagnóstico realista: os grandes desafios contemporâneos – proliferação nuclear, terrorismo, pandemias, mudanças climáticas – não podem ser enfrentados unilateralmente. Todavia, ele reconhece que o multilateralismo clássico, baseado em consensos universais e estruturas rígidas, tornou-se progressivamente ineficaz (Haass, 2010). Haass critica a ilusão de um multilateralismo plenamente inclusivo e normativamente homogêneo, observando que a

³⁶ Tradução livre do original: “la guerra como relación entre personas de idéntica soberanía” (Schmitt, 2003, p. 133).

multiplicidade de atores e interesses frequentemente conduz à paralisia decisória. A Assembleia Geral da ONU, por exemplo, é descrita como quase irrelevante, pois o princípio de “um Estado, um voto” ignora as assimetrias reais de poder e responsabilidade (Haass, 2010). Haass propõe sua reformulação pragmática por meio de arranjos flexíveis: multilateralismo funcional, coalizões de interessados, regionalismos e fóruns informais. Trata-se de um multilateralismo “imperfeito”, mas operacional, que reconhece a centralidade da soberania e do poder, sem abdicar da cooperação (Haass, 2010).

No contexto da guerra justa, essa abordagem sugere uma transição: a legitimidade do uso da força não decorre mais de uma autorização universal abstrata, mas de processos decisórios plurais, situados e funcionalmente adequados. Ainda assim, permanece aberta a questão fundamental da responsabilidade soberana no uso da violência.

Nesse ponto cabe rememorar Barack Obama em seu Discurso do Prêmio Nobel da Paz, ao reconhecer simultaneamente a necessidade e a irracionalidade da guerra. Obama afirma que o desafio central da política internacional consiste em conciliar essas duas verdades aparentemente inconciliáveis e propõe deslocar o foco da transformação da natureza humana para a “evolução gradual das instituições humanas” (Obama, 2009). Essa formulação opera como ponto de inflexão teórica. Ao admitir a permanência da guerra como possibilidade trágica, Obama afasta-se do idealismo ingênuo; ao insistir na evolução institucional, recusa o cinismo realista absoluto. O multilateralismo deixa de ser promessa de redenção moral e passa a ser entendido como processo histórico imperfeito, contingente e em permanente reconstrução.

É nesse ponto que se abre o espaço conceitual para a proposta de uma *Soberania Fiduciária Territorial - STF*, que será desenvolvida na seção final da tese. Tal conceito emerge como tentativa de repensar a soberania não apenas como poder ou decisão, mas como responsabilidade fiduciária vinculada ao território, à população e à ordem internacional. A STF não nega o multilateralismo, mas o reinscreve em uma arquitetura normativa que busca superar tanto o cinismo realista quanto o universalismo moralizante, preservando a possibilidade de uma guerra justa sem abdicar da responsabilidade ética e jurídica.

3.4 Multilateralismo na contemporaneidade: uma proposta para uma soberania fiduciária territorial (SFT)

A tradição da *bellum iustum* constituiu-se historicamente como um esforço normativo destinado a submeter o recurso à guerra a critérios morais objetivos, capazes de conter a arbitrariedade da violência política. Desde suas formulações clássicas em Santo Agostinho e Tomás de Aquino, a justiça da guerra esteve vinculada a requisitos cumulativos (causa justa, intenção reta e autoridade legítima), que visavam distinguir a guerra como instrumento excepcional da política da mera agressão injusta. Contudo, o desenvolvimento do Estado moderno e a consolidação do paradigma westfaliano introduziram um elemento estrutural de instabilidade moral nesse modelo: a identificação da autoridade legítima com a soberania estatal absoluta.

Ao atribuir ao Estado soberano a competência exclusiva para decidir sobre a justiça da guerra, a tradição moderna deslocou o problema da legitimidade do plano normativo para o plano da decisão política. A soberania passou a funcionar como um dispositivo de autojustificação: o mesmo ente que detém o monopólio legítimo da força reivindica para si a capacidade última de definir quando e por que essa força deve ser empregada. Em contextos multipolares, marcados por assimetrias de poder, disputas narrativas e instrumentalização ideológica do direito, essa estrutura favorece uma leitura subjetivista da *causa iusta*, frequentemente moldada por interesses estratégicos e razões de Estado.

A crítica contemporânea à guerra justa, como observa Michael Walzer, não reside na inadequação de seus critérios, mas na facilidade com que tais critérios são apropriados retoricamente por Estados que buscam legitimar guerras de agressão sob a linguagem da defesa, da prevenção ou da necessidade histórica (Walzer, 2003, p. 103-104). A autoridade soberana, nesse cenário, converte-se em juíza de si mesma, dissolvendo a função limitadora da justiça bélica e transformando a guerra justa em um instrumento discursivo de legitimação do poder.

Diante do risco estrutural da autojustificação soberana, o multilateralismo emerge como um mecanismo normativo destinado a reintroduzir a dimensão intersubjetiva da justiça no julgamento do uso da força. Mais do que uma técnica de coordenação diplomática, o multilateralismo pode ser compreendido como um *filtro*

epistêmico que subtrai do Estado o monopólio da interpretação da justiça e submete suas pretensões a um processo de validação coletiva.

Nesse caso, uma guerra só pode reivindicar legitimidade moral se for capaz de convencer não apenas o público interno de um Estado, mas uma comunidade plural de pares internacionais. Ao deslocar a avaliação da justiça bélica para instâncias multilaterais, como a Organização das Nações Unidas ou tribunais internacionais, introduz-se uma exigência argumentativa adicional: a justificabilidade pública da guerra perante uma audiência internacional institucionalmente estruturada.

O multilateralismo, assim, não elimina o juízo moral sobre a guerra, mas o reconstrói como um processo público de deliberação racional, aproximando-o das exigências procedimentais do direito. Nesse sentido, o multilateralismo não se limita à coordenação entre Estados, mas assume traços de uma jurisdição funcional voltada à preservação da paz como bem jurídico comum. Ainda que careça de plena coercitividade, ele introduz uma lógica procedimental que prepara o terreno para uma reconfiguração mais profunda do conceito de soberania.

O multilateralismo contemporâneo encontra seus limites no fato de permanecer ancorado no consenso entre soberanias formalmente iguais, mas materialmente assimétricas. O Estado continua sendo, em última instância, juiz e parte interessada na decisão sobre a guerra.

O que se propõe é desacoplar a gestão jurídica do território da vontade política contingente do governo quando há risco iminente de violação dos critérios da guerra justa. Com inspiração na ética jurídica do *trust*³⁷, a proposta de uma soberania fiduciária

³⁷ A ética jurídica do *trust* não se esgota na sua funcionalidade técnico-instrumental como mecanismo de separação patrimonial ou de gestão fiduciária de bens, mas revela uma estrutura normativa mais profunda, fundada na noção de confiança institucionalizada (*institutionalized trust*). O *trust* pressupõe uma cisão deliberada entre titularidade formal e benefício material, instaurando uma relação assimétrica de poder que somente se legitima por meio de deveres éticos rigorosos impostos ao *trustee*, tais como lealdade, diligência e boa-fé objetiva. Trata-se, portanto, de um instituto que desloca o centro da juridicidade da soberania da vontade para a responsabilidade fiduciária, aproximando-se de uma ética do dever relacional, mais do que de uma ética contratual clássica. Nesse sentido, o *trust* pode ser interpretado como uma forma jurídica que traduz, no plano normativo, a exigência moral de que aquele que detém poder sobre bens alheios o exerça não em benefício próprio, mas segundo finalidades previamente legitimadas, sob pena de violação não apenas jurídica, mas ética da confiança social que sustenta o próprio instituto. Tal perspectiva aproxima o *trust* de uma racionalidade pós-proprietária, na qual o direito de dispor é condicionado por deveres de cuidado e prestação de contas, revelando afinidades com concepções filosóficas contemporâneas que enfatizam a centralidade da responsabilidade, da alteridade e da confiança como fundamentos normativos das instituições jurídicas. Assim, a ética jurídica do *trust* emerge como um ponto de interseção entre direito patrimonial, filosofia moral e teoria da justiça, evidenciando que a legitimidade do poder jurídico depende, em última instância, da fidelidade a um dever ético de proteção do outro e da finalidade que justifica a própria estrutura fiduciária (Cf. Langbein, 1995). No Brasil a ética

territorial estabelece uma inversão da concepção clássica de soberania como direito absoluto e proprietário. Como se verifica em John Locke, o poder político é concebido como um encargo fiduciário conferido pelo povo ao governante, revogável em caso de abuso ou violação da finalidade para a qual foi instituído (Locke, 1998, §§149-155). A soberania, nesse modelo, não é um fim em si mesma, mas um meio para a proteção dos direitos fundamentais, na medida em que deixa de ser um atributo ontológico e passa a ser um *status* relacional, dependente do reconhecimento contínuo da comunidade internacional. Ao violar gravemente esse pacto por meio de uma guerra injusta, o Estado agressor anula a base normativa de sua própria autoridade.

Embora a construção do poder fiduciário em John Locke tenha como escopo original o estabelecimento de limites internos ao poder legislativo perante o povo, há um avenço interpretativo dessa matriz para o plano internacional. Enquanto na teoria lockeana o mandato fiduciário pressupõe que o poder retorne à comunidade política interna em caso de abuso do governante, a proposta da *Soberania Fiduciária Territorial (SFT)* defende que, em casos de agressão injusta e unilateral, o encargo soberano torne-se responsivo perante a comunidade internacional. Nessa construção teórica original, o Estado deixa de ser titular absoluto para tornar-se administrador de um mandato cujos beneficiários são a sua própria população e a humanidade, tornando a legitimidade soberana um status relacional e condicionado ao cumprimento de deveres fiduciários globais monitorados multilateralmente.

Transposta ao plano internacional, essa lógica implica conceber o Estado como administrador (e não proprietário) do território e da autoridade soberana. A soberania torna-se um mandato condicionado ao cumprimento de deveres para com a população interna e para com a comunidade internacional. Quando um governo inicia uma agressão unilateral incompatível com os critérios do *jus ad bellum*, incorre em inadimplência fiduciária, perdendo a legitimidade para exercer determinados atributos da soberania.

Em lugar da intervenção armada ou de sanções econômicas generalizadas, como se tem visto atualmente, a proposta seria a aplicação de um mecanismo de *jurisdição suspensa*. Declarada por um órgão multilateral legitimado, essa suspensão transfere

jurídica do trust foi de algum modo incorporada pelo artigo 113 do Código Civil, que estabelece: “Os negócios jurídicos devem ser interpretados conforme a boa-fé e os usos do lugar de sua celebração” (Brasil, 2025).

temporariamente a titularidade jurídica sobre determinados atos soberanos para uma autoridade multilateral transitória, tais como a celebração de tratados, o controle de fronteiras estratégicas ou a exploração de recursos naturais.

O diferencial ético desse modelo reside em sua seletividade. Ao invés de punir indiscriminadamente a população civil, como ocorre frequentemente com sanções econômicas, a *jurisdição suspensa* incapacita juridicamente o governante agressor. Em tais condições, o Estado passa a operar, no plano internacional, como um sujeito civil interditado ou sob supervisão, cuja capacidade de agir juridicamente é restringida até que a ordem normativa do *jus ad bellum* seja restabelecida.

Essa concepção também responde à crítica de Carl Schmitt à moralização do direito internacional. Ao ancorar a suspensão da soberania em critérios procedimentais objetivos (e não em juízos morais substantivos sobre o regime político), essa proposta busca evitar o risco do “totalitarismo moral” denunciado por Schmitt, vez que substitui a lógica da punição pela da incapacitação jurídica reversível.

A partir desse deslocamento da soberania para uma estrutura fiduciária condicionada, impõe-se a necessidade de um conceito jurídico capaz de operacionalizar, no plano institucional, a inadimplência normativa do Estado agressor. É nesse contexto que se propõe a ideia de *incapacitação civil internacional*, concebida como desdobramento lógico da soberania fiduciária territorial e como alternativa às respostas tradicionais fundadas na punição coletiva ou na intervenção armada.

A incapacitação civil internacional parte da analogia estrutural com o direito civil, segundo a qual a perda da capacidade de gerir legitimamente bens e interesses justifica a interdição jurídica em benefício do próprio titular e de terceiros. Transposta ao plano internacional, essa lógica permite compreender o Estado que viola gravemente os critérios do *jus ad bellum* não como um sujeito soberano plenamente capaz, mas como um ente cuja capacidade jurídica de agir no sistema internacional encontra-se temporariamente comprometida. Não se trata, portanto, de negar a personalidade internacional do Estado, mas de reconhecer a suspensão qualificada de determinados atributos de exercício da soberania em razão do abuso de sua finalidade normativa.

Diferentemente das sanções econômicas clássicas, cuja racionalidade permanece ancorada na lógica da punição e da dissuasão indireta, a *incapacitação civil internacional* assume caráter eminentemente preventivo e protetivo. Ao invés de produzir escassez generalizada, colapsos humanitários ou efeitos regressivos sobre a

população civil, o mecanismo incide diretamente sobre a capacidade decisória do governo agressor, restringindo sua aptidão para celebrar atos jurídicos internacionais, dispor de recursos estratégicos ou representar validamente o Estado em instâncias multilaterais. A suspensão da eficácia externa desses atos impede que a violência injusta se converta em vantagem jurídica, econômica ou diplomática, neutralizando os incentivos estruturais à guerra de agressão.

Nesse regime, a comunidade internacional não assume uma posição punitiva ou ocupacional, mas uma função tutelar transitória, limitada e finalisticamente orientada. A gestão fiduciária de determinados ativos ou competências soberanas visa exclusivamente assegurar a subsistência da população, a preservação de bens jurídicos comuns e a restauração da legalidade internacional violada. Trata-se de uma substituição funcional da vontade governamental, e não de sua eliminação, fundada na premissa de que a soberania perde sua legitimidade quando instrumentalizada contra os fins que a justificam.

A nulidade jurídica dos atos praticados durante o período de incapacitação constitui elemento central desse modelo. Ao declarar inválidas, no plano internacional, as decisões adotadas pelo governo interditado, o sistema jurídico global impede que terceiros – Estados, empresas ou organizações – se beneficiem de situações criadas pela agressão injusta. Com isso, a guerra deixa de ser apenas moralmente condenável para tornar-se juridicamente ineficaz, desprovida de capacidade produtora de efeitos legítimos.

Essa arquitetura normativa oferece, ainda, uma resposta consistente à crítica schmittiana acerca da moralização do direito internacional. Ao fundamentar a suspensão da soberania em critérios procedimentais objetivos, previamente estabelecidos e institucionalmente controláveis, a *incapacitação civil internacional* evita a substituição do direito por juízos morais discricionários sobre regimes políticos ou valores culturais. A lógica não é a da punição moral do inimigo, mas a da incapacitação jurídica reversível diante da violação comprovada de deveres fiduciários. O retorno pleno da soberania encontra-se condicionado não à derrota militar ou à mudança de regime, mas à recomposição da conformidade normativa com os critérios do *jus ad bellum*.

Sob essa perspectiva, a passagem da sanção coletiva para a incapacitação seletiva representa um avanço qualitativo na proteção da pessoa humana como centro normativo do direito internacional. Ao incidir sobre a capacidade jurídica do governante

(e não sobre a infraestrutura material da sociedade), o multilateralismo fiduciário rompe com a lógica histórica segundo a qual a população civil suporta os custos primários das decisões bélicas tomadas em seu nome. A soberania, longe de funcionar como escudo para a violência, converte-se em um compromisso condicional com a preservação da paz, dos direitos fundamentais e da humanidade comum.

Conclui-se, assim, que a eficácia ética e jurídica do multilateralismo não reside na sua aptidão para conduzir guerras, mas na sua autoridade para retirar legitimidade àqueles que as iniciam de forma injusta. Ao codificar a incapacitação civil internacional como consequência institucional da quebra do dever fiduciário, a tradição da guerra justa é simultaneamente preservada e atualizada. A soberania deixa de ser um título absoluto de disposição sobre a guerra para tornar-se um encargo revogável diante de sua instrumentalização ilícita. Nesse modelo, a guerra injusta converte-se em um erro jurídico estrutural, cujo custo não é imposto à população, mas recai sobre a própria capacidade do poder de se manter juridicamente válido no sistema internacional.

É imperativo assinalar, finalmente, que as reflexões aqui desenvolvidas possuem o caráter de um ensaio acadêmico, destinado a pavimentar o caminho para futuras pesquisas no campo da filosofia do direito e das relações internacionais. Dado o caráter germinal e propositivo dos novos conceitos aqui apresentados, como a Soberania Fiduciária Territorial (SFT), as proposições devem ser compreendidas como um esforço inicial de exploração teórica que busca oferecer alternativas aos impasses do decisionismo soberano westfaliano. O objetivo não foi o esgotar a aplicabilidade técnica de tais institutos, mas sim oferecer um horizonte normativo que provoque novas investigações sobre a transfiguração da legitimidade bélica na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo partiu da constatação de que o conceito de guerra justa, longe de constituir um resíduo anacrônico da filosofia política clássica, permanece como um problema estrutural da reflexão normativa contemporânea sobre o uso legítimo da força. Ao eleger o pensamento de Norberto Bobbio como eixo central da investigação, buscou-se apresentar que a originalidade de sua contribuição não reside na formulação de uma nova doutrina substantiva da guerra justa, mas na reelaboração crítica de suas condições de possibilidade em um cenário marcado pela crise da soberania estatal, pela institucionalização do direito internacional e pela emergência de estruturas multilaterais de decisão. O que objetivou demonstrar é que a reflexão bobbiana transfere o problema da justiça da guerra do plano moral abstrato para o plano jurídico-institucional, sem, contudo, dissolver sua dimensão ética.

Na reconstrução conceitual da guerra como fenômeno político-jurídico, foi possível evidenciar que Bobbio recusa tanto a naturalização da guerra quanto sua redução a um simples instrumento da razão de Estado. Afinal, a guerra aparece, nesse contexto, como uma prática social normativamente qualificada, cuja inteligibilidade depende da relação entre poder, direito e violência. Ao explorar a distinção entre guerra como fato e guerra como problema normativo, foi possível estabelecer que a reflexão bobbiana não admite a neutralidade axiológica diante do conflito armado.

Ao contrário, a guerra é compreendida como um desafio permanente à juridicidade, um limite extremo no qual se revela, de modo dramático, a fragilidade das estruturas normativas que sustentam a convivência política. Assim, é possível concluir que, para Bobbio, pensar a guerra implica necessariamente pensar o direito, não como mera técnica de contenção da violência, mas como horizonte normativo que confere sentido e limites à ação política.

Ao aprofundar a relação entre Bobbio e a tradição da guerra justa, tem-se que Bobbio não adere a uma concepção clássica da guerra justa fundada em critérios substanciais rígidos, nem aceita a ideia de que a justiça da guerra possa ser determinada exclusivamente pela intenção moral dos agentes ou pela causa invocada. A análise evidenciou que sua posição se estrutura a partir de uma distinção rigorosa entre legitimidade jurídica e justificação moral, o que lhe permite preservar o caráter crítico do conceito de guerra justa sem convertê-lo em instrumento retórico de legitimação da

violência. Afinal, a guerra justa não é um ideal plenamente realizável, mas um conceito-limite, cuja função principal é denunciar a injustiça estrutural da guerra em um mundo que ainda não conseguiu submeter a política internacional ao império efetivo do direito.

O estudo também dedicou atenção especial ao multilateralismo e a sua problemática na contemporaneidade que, na perspectiva bobbiana, alcança sua maior densidade normativa. Ao examinar a passagem do paradigma da soberania absoluta para formas institucionais compartilhadas de decisão, foi possível estabelecer que Bobbio identifica no multilateralismo não apenas uma técnica de coordenação internacional, mas uma exigência ética derivada da própria ideia de limitação jurídica da guerra.

Nesse sentido, é imperioso que haja uma institucionalização de uma espécie de “Terceiro Presente”, sendo uma superação do “Terceiro Ausente” bobbiano por meio de uma autoridade internacional com jurisdição coercitiva universal. A paz definitiva exige que o julgamento das controvérsias entre Estados seja retirado do campo da autotutela e entregue a um juiz imparcial superior às partes.

No mundo contemporâneo a justiça da guerra não pode mais ser pensada a partir da unilateralidade decisória dos Estados, sob pena de esvaziar completamente sua função normativa. Nesse caso, o multilateralismo, tal como pensado por Bobbio, opera como condição necessária (ainda que não suficiente) para qualquer pretensão séria de justiça no uso da força armada, justamente porque desloca o juízo sobre a guerra do plano da autojustificação soberana para o plano da responsabilidade institucional compartilhada.

Ao recusar soluções simplificadoras, Bobbio mantém aberta a dimensão crítica do conceito de guerra justa, preservando-o como instrumento de avaliação normativa e não como retórica legitimadora da violência. A tese procurou mostrar que essa postura não representa uma fraqueza teórica, mas uma escolha filosófica coerente com a compreensão do direito como processo histórico inacabado e permanentemente ameaçado pela lógica do poder.

As considerações finais desta tese de doutorado articulam o percurso reflexivo iniciado na análise da tradição da *bellum iustum*, cujo esforço normativo histórico para conter a violência política foi progressivamente eclipsado pela absolutização da soberania no paradigma westfaliano, caracterizada pela soberania territorial, igualdade jurídica entre Estados e não intervenção nos assuntos internos.

A transformação da autoridade soberana em juíza de sua própria causa converteu os critérios de justiça bélica em meros dispositivos retóricos de autojustificação, esvaziando a dimensão ética da guerra em favor de interesses estratégicos. Diante desse diagnóstico, o multilateralismo foi aqui defendido não apenas como ferramenta diplomática, mas como um filtro epistêmico indispensável, capaz de subtrair do Estado o monopólio interpretativo sobre o uso da força. A transição para um modelo intersubjetivo de validação normativa permite que o juízo sobre a guerra deixe de ser uma decisão discricionária do poder para tornar-se um processo de deliberação racional e pública, fundamentando a necessidade de uma reconfiguração profunda do conceito de soberania perante a comunidade internacional.

Essa reconfiguração culmina na proposta de uma soberania fiduciária territorial, que promove uma relativização ontológica do poder estatal ao deslocá-lo da categoria de direito de propriedade para a de encargo condicionado. Ao conceber o Estado como administrador e não titular absoluto do território, a soberania passa a ser um *status* relacional dependente do cumprimento de deveres fundamentais, cuja violação por meio da agressão injusta implica a imediata inadimplência fiduciária do governante.

A Soberania deve ser tomada como *mandato*, não como *propriedade*. Afinal, a transfiguração da soberania absoluta em uma Soberania Fiduciária Territorial (SFT) deve ocorrer de modo que o poder estatal seja reconhecido apenas como um encargo fiduciário em favor da humanidade e da própria população; quem usa a força para agredir, trai esse *trust* e perde o direito de governar.

Dessa premissa deriva o conceito de incapacitação civil internacional, que rompe com a lógica das punições coletivas e das intervenções armadas para introduzir uma interdição jurídica seletiva e reversível. Sob essa ótica, o Estado agressor é tratado como um sujeito civil interditado, cuja capacidade de agir juridicamente é suspensa para preservar a população e a ordem normativa global.

Dito de outra forma, o que se propõe é a *incapacitação civil* no lugar da *destruição física*. É imperioso que haja a substituição das bombas e das sanções econômicas generalizadas pela *Incapacitação Civil Internacional*. O alvo da sanção deve ser a capacidade jurídica do governante agressor de agir no sistema internacional, e não a vida ou a infraestrutura da população civil inocente.

Deve-se consolidar a ideia de *ineficácia jurídica da guerra injusta*. Propõe-se que a consolidação do princípio de que atos praticados por Estados agressores são

juridicamente nulos *ex tunc*. Ou seja, ao tornar a guerra um “erro jurídico estrutural” desprovido de capacidade de produzir efeitos válidos (como anexações ou tratados), a violência deixa de ser um investimento racional do poder.

Conclui-se, portanto, que a eficácia do direito internacional contemporâneo reside na transformação da guerra injusta em um ato juridicamente ineficaz, retirando a validade dos atos soberanos que instrumentalizam a violência e reafirmando a paz como um bem jurídico comum e inalienável.

Por fim, esta investigação sustenta que a atualidade do pensamento bobbiano reside precisamente em sua recusa a separar o problema da guerra das condições institucionais de sua contenção. Em um mundo marcado por conflitos assimétricos, intervenções seletivas e crises de legitimidade das organizações internacionais, a reflexão proposta por Bobbio continua a oferecer critérios analíticos indispensáveis para pensar a guerra não como destino inevitável, mas como falha estrutural da ordem jurídica internacional. Tais considerações, portanto, não encerram o debate, mas reafirmam a necessidade de mantê-lo aberto, sob a convicção de que a filosofia do direito e da política ainda tem um papel decisivo na crítica das formas contemporâneas de violência legitimada.

REFERÊNCIAS

- ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, G. E. do Nascimento e; CASELLA, Paulo Borba. *Manual de direito internacional público*. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus*. Vol. III, 2. ed., Trad. J. Dias Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Coleção Patrística, Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALLEN, James. Carneades. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2024 ed. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/carneades/>>. Acesso em: 15.dez.2025.
- AMES, José Luiz. A função do poder militar na vida política segundo Maquiavel. *Revista Ética & Filosofia Política*, v. 8, n. 1, jun. 2005.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. V. Tradução de Alexandre Corrêa. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- ARAÚJO, Francisco Regis Frota; LEITE NETO, Rogaciano Bezerra. Justiça na ordem internacional contemporânea: o tema da guerra justa. *NOMOS: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, Fortaleza, v.27, p. 77-94, 2007.
- ARAÚJO, Silvalino Ferreira de. *A Guerra Justa em Santo Agostinho e o seu Legado no Pensamento Cristão*. 2017. 267 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a resolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES, *Metafísica, Ética a Nicômaco, Poética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1984.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega, 1998.
- ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações*. Trad. Sérgio Bath, Brasília: UNB, 2002.
- BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, Brasil, v. 2, n. 15, p. 27–

48, 2009. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cefp/article/view/82606>. Acesso em: 29 jun. 2025.

BBC. *O que foi a guerra do Kosovo, que completou 25 anos e ainda assombra a Europa*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c4nv8vnwx4go>. Acesso em: 14 jul. 2025.

BELCHIOR, Luisa. Trump lança oficialmente “Conselho da Paz” em Davos com críticas à ONU: “Eu nunca nem falei com eles”. *GI, Mundo*, 22 jan. 2026. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2026/01/22/trump-lanca-conselho-da-paz-em-davos.ghhtml>. Acesso em: 2.fev. 2026.

BENEVENUTO, Flávia; ÁVILA, Flávia de. A guerra em Maquiavel: uma análise filosófica de apropriações teóricas feitas pelas Relações Internacionais. *Prometeus - Filosofia*, v. 7, n. 16, p. 159-179, jul./dez. 2014.

BEVILAQUA, Clóvis. *Direito Público Internacional: a synthèse dos princípios e a contribuição do Brasil*. Tomo II. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1911.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Edipro, 2017.

BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise*. 4. ed., Trad. João Ferreira. Brasília: UNB, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Contratto sociale, oggi*. Napoli: Guida Editori, 1980.

BOBBIO, Norberto. *Da estrutura à função: novos estudos de teoria do direito*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani, Barueri-SP: Manole, 2007.

BOBBIO, Norberto. *Democracia e segredo*. Trad. Marcos Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2015.

BOBBIO, Norberto. *Diário de um século: autobiografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2. ed., Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

BOBBIO, Norberto. *Direito e poder*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2008.

BOBBIO, Norberto. Diritto alla vita e patto sociale. In: *La Stampa*. - A. 115, n. 114 (venerdì 15 maggio 1981), p. 5.

BOBBIO, Norberto. *El existencialismo: ensayo de interpretación*. Trad. Octavio G. Barreda. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BOBBIO, Norberto. *Elogio da Serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Elogio della mitezza e altri scritti morali*. Milano: Net, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Entre duas repúblicas: às origens da democracia italiana*. Trad. Mabel Malheiros Bellati. Brasília: UNB, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. 14. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2007.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: fragmentos de um dicionário político*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 20. ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho, 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5. ed., São Paulo: Ediouro, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Il problema della guerra e le vie della pace*. 3. ed., Bologna: il Mulino, 1991.

BOBBIO, Norberto. Introdução a *Para a paz perpétua* de Immanuel Kant. Trad. Erica Salatini. Rev. Rafael Salatini. *BJIR – Brazilian Journal of International Relations*, v. 06, n. 01, 2017, pp. 223-237. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/bjir/article/view/6940/4472>>. Acesso em: 20.ago.2019.

BOBBIO, Norberto. *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: UNESP / Instituto Norberto Bobbio, 2016.

BOBBIO, Norberto. Laici e aborto: [entrevista], a cura di Giulio Nascimbeni. In: *Il Corriere della Sera*. - A. 106, n. 107 (venerdì 8 maggio 1981), p. 3. [1981a]

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democrazia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2017.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 2006.

BOBBIO, Norberto. Non uccidere. *Resistenza*, n. 12, p. 4, Dicembre, 1961.

BOBBIO, Norberto. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política: antologia*. Trad. César Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

BOBBIO, Norberto. *O final da longa estrada: considerações sobre a moral e as virtudes*. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. 7. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BOBBIO, Norberto. *O marxismo e o Estado*. Trad. Federica L. Boccardo e Renée Levie. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues, São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias de paz*. Trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: UNESP, 2003.

BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: De senectute e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BOBBIO, Norberto. *O terceiro ausente: ensaios e discurso sobre a paz e a guerra*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Barueri, SP: Manole, 2009.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Política e cultura*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: UNESP, 2015.

BOBBIO, Norberto. *Qual democracia?* Trad. Marcelo Perine, 2. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BOBBIO, Norberto. *Qual socialismo?* debate sobre uma alternativa. Trad. Iza de Salles Freaza. 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

BOBBIO, Norberto. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. Bauru-SP: Edipro, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos, 6. ed., Brasília: UNB, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Campus: 1991.

BOBBIO, Norberto. *Tra dua repubbliche: alle origini della democrazia italiana*. Roma: Donzeli, 1996.

BOBBIO, Norberto. *Três ensaios sobre a democracia*. Trad. Sérgio Bath, São Paulo: Cardim-Alario: 1991.

BOBBIO, Norberto. *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*. Venezia: Marsilio Editori, 1991.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, 4. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol. 1, Trad. Carmen C. Varriale e outros. 5. ed., Brasília: UNB, 2000a.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol. 2, Trad. Carmen C. Varriale e outros. 5. ed., Brasília: UNB, 2000b.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo sobre a república: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BRASIL. *Decreto nº 19.841, de 22 de outubro de 1945*. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952*. Promulga a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, concluída em Paris, a 11 de dezembro de 1948, por ocasião da III Sessão da Assembléia Geral das Nações Unidas. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1952/d30822.html. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 4.388, de 25 de setembro de 2002*. Promulga o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4388.htm. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 42.121, de 21 de agosto de 1957*. Promulga as Convenções concluídas em Genebra, a 12 de agosto de 1949, destinadas a proteger as vítimas da guerra. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d42121.htm. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 67.200, de 15 de setembro de 1970*. Promulga o Protocolo de Genebra de 17 de junho de 1925 sobre a Proibição do Emprego na Guerra de Gases Asfixiantes, Tóxicos ou Similares e de Meios Bacteriológicos de Guerra. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/D67200.htm. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 849, de 25 de junho de 1993*. Promulga os Protocolos I e II de 1977 adicionais às Convenções de Genebra de 1949, adotados em 10 de junho de 1977

pela Conferência Diplomática sobre a Reafirmação e o Desenvolvimento do Direito Internacional Humanitário aplicável aos Conflitos Armados. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0849.htm. Acesso em: 29 jun. 2025.

BULL, Hedley. *A sociedade anárquica*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 2002.

CARNEIRO, Pedro. Erik. *Teoria e tradição da guerra justa: do Império Romano ao Estado Islâmico*. Campinas-SP: Vide Editorial, 2016.

CARTER, Jimmy. *Nobel lecture*. Oslo, 10 dez. 2002. Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2002/carter/lecture/>. Acesso em: 15 jun. 2025.

CÍCERO. *Da república*. Brasília: Senado Federal, 2019.

CICERO. *Dos deveres (De officiis)*. Coimbra: Edições 70, 2017.

CLAUSEWITZ, Claus von. *Da guerra*. 4. ed., Trad. Maria Teresa Ramos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro; MENEZES, Marilde Loiola de. A política da guerra em Maquiavel. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 12, Brasília, p. 127-153, Set./Dez. 2013.

COSME LADEIA, André Luiz. A relativização da soberania em face da preservação dos direitos e garantias fundamentais. *Anu. Mex. Der. Inter*, Ciudad de México, v. 10, p. 245-278, enero 2010. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-46542010000100007&lng=es&nrm=iso>. accedido en 31 enero 2026.

DIAS, J. F. de A.; PINHEIRO, R. C. Lecturas de Norberto Bobbio entre democracia, derechos humanos y pacifismo jurídico. *Revista de Paz y Conflictos*, v. 18, 2025. DOI: 10.30827/revpaz.18.35031. Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/35031>. Acesso em: 27 feb. 2026.

ESPINOSA ANTÓN, Francisco Javier. La guerra y la paz en Francisco de Vitoria. *Fragmentos de Filosofía*, n. 12, p. 47-65, 2014.

FACHIN, Patricia. Por uma Constituição da Terra - “Única alternativa realista à catástrofe que ameaça o futuro da humanidade” – Entrevista especial com Luigi Ferrajoli. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, São Leopoldo, 03.fev.2003. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/623209-interesse-publico-equivale-sempre-e-cada-vez-mais-ao-interesse-universal-da-humanidade-entrevista-especial-com-luigi-ferrajoli>. Acesso em: 15 Set. 2025.

FERNANDES, Sandra; SIMÃO, Licínia. Os conceitos e a evolução do multilateralismo: o nexo reflexão-ação. In: FERNANDES, Sandra; SIMÃO, Licínia. *O multilateralismo: conceitos e práticas no século XXI*. Coimbra: Coimbra University Press, 2019.

FERRAJOLI, Luigi. *Por uma constituição da terra: a humanidade em uma encruzilhada*. 2. ed., Trad. Sérgio Cademartori, Florianópolis: Emais, 2025.

FERRAJOLI, Luigi. Por uma Constituição da Terra: a humanidade no limiar. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 124, p. 4-18, 2022.

GARCÍA AYALA, Victoria. *La teoría de la guerra justa en Francisco de Vitoria*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Facultad de Derecho, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2019.

GENTILI, Alberico. *O direito de guerra*. Trad. Ciro Mioranza. 2. ed., Ijuí-RS: Unijuí, 2006.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Vol. 1, Trad. Ciro Mioranza. 2. ed., Ijuí-RS: Unijuí, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Parte I, 2. ed., Trad. Paulo Menezes, Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HELSEN, Hans. *A paz pelo direito*. Trad. Lenita Ananias do Nascimento, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

HELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. 3. ed., Trad. Luís Carlos Borges, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERVADA XIBERTA, J. Lo nuevo y lo viejo en la hipótesis “etiamsi daremus” de Grocio. *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, ES, n. 1, p. 285–300, 1984. Disponível em: <https://revistas.mjusticia.gob.es/index.php/AFD/article/view/1771>. Acesso em: 29 jun. 2025.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Daniel Moreira Miranda, São Paulo: Edipro, 2015.

HUCK, Hermes Marcelo. *Da guerra justa a guerra econômica: uma revisão sobre o uso da força em direito internacional*. São Paulo: Saraiva, 1996.

HUME, David. *Political essays*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1953.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed., Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Trad. Pedro Maia Soares, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

LANGBEIN, John H. The Contractarian Basis of the Law of Trusts. *Yale Law Journal*, New Haven, v. 105, n. 3, p. 625–675, 1995. Disponível em: https://law.yale.edu/sites/default/files/documents/pdf/Faculty/Langbein_Contractarian_Basis_Law_of_Trusts.pdf. Acesso em: 2.fev.2026.

LIGA DAS NAÇÕES. *Covenant of the League of Nations*. Disponível em: <https://www.ungeneva.org/en/about/league-of-nations/covenant>. Acesso em: 29 jun. 2025.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUCIANI, Massimo. Dalla guerra giusta alla guerra legale? *Teoria politica*, vol. 12, pp. 97-135, 2022.

MALDONADO SIMÁN, Beatriz. La guerra justa de Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, v. VI, p. 679-701, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Trad. Eugênio Vinci de Moraes. Porto Alegre: L&PM, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MCMAHAN, Jeff. Innocence, self-defense and killing in war. *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 2, n. 3, pp. 193-221, 1994.

MCMAHAN, Jeff. *Killing in war*. New York: Oxford University, 2009.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: UNB, 2004.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 29 jun. 2025.

NAÇÕES UNIDAS. *Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights*. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments->

mechanisms/instruments/optional-protocol-international-covenant-civil-and-political. Acesso em: 29 jun. 2025.

NEWMAN, Edward; VISOKA, Gëzim. NATO in Kosovo and the logic of successful security practices. *International Affairs*, v. 100, n. 2, p. 631–653, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ia/iaae014>. Acesso em: 14 jul. 2025.

NOGUEIRA, João Pontes. A guerra do Kosovo e a desintegração da Iugoslávia: notas sobre a (re)construção do Estado no fim do milênio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 143-160, out. 2000.

NUSSBAUM, Arthur. Just War – a legal concept? *Michigan Law Review*, vol. 42 n. 3, pp. 453-479, 1943. Disponível em: <https://repository.law.umich.edu/mlr/vol42/iss3/6>. Acesso em: 21 jun. 2025.

OBAMA, Barack H. *A Just and lasting peace*. Discurso proferido em 10 dez. 2009 no Oslo City Hall, Noruega. Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/>. Acesso em: 15 jun. 2025.

PARRA, Néstor Hernando. El derecho del posconflicto. Del *jus in bello* al *jus post bellum*. El caso de Colombia. *Derecho y Realidad*, Vol. 13, n. 25, p. 75-92, 2015.

PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes dos. *Clausewitz e a política: uma leitura de Da Guerra*. 2005. 218 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PEREIRA, Lafayette Rodrigues. *Princípios de direito internacional*. Tomo II, Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 2017.

PINHEIRO, Reginaldo César. *O direito à vida no pensamento de Norberto Bobbio*. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Toledo, 2019.

PINHEIRO, Reginaldo; DIAS, José. *A última fronteira ética: o direito de viver e o dever de não matar*. Toledo-PR: Instituto Quero Saber, 2025.

PINHEIRO, Reginaldo; DIAS, José. Democracia: método pacífico para decisões coletivas em Norberto Bobbio. *Revista Bindi*, vol. 1, n. 1, p. 57-86, Set./2022.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos, 4. ed., Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1983.

PUERTA, Alberto José Ferrari. El concepto de guerra justa a través de los tempos. *Novum Jus*, Vol. 15, n. 1, pp. 91-115, Enero/Junio 2021.

PUREZA, José Manuel. Da guerra justa à guerra justificada? *Política Internacional*, Vol., n. 10, p. 67-95, 1995.

REZEK, José Francisco. *Direito internacional público: curso elementar*. 13. ed., São Paulo: Saraiva, 2011.

ROEDEL, Cezar Cauduro. ‘*Jus post bellum*’: *modelos clássicos e contemporâneos*. 2019. 101 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2019.

ROSSETI, Disney. Maquiavel e a “guerra justa” contra o terror. *Revista Brasileira de Ciências Policiais*, v. 2, n. 2, p. 51-72, jul./dez. 2011.

SALATINI, Rafael. Rousseau e as relações internacionais. In: SALATINI, Rafael; ALMEIDA, Henrique Sartori de. *Pacifismo e cooperação nas relações internacionais: teoria e prática*, Dourados-MS: UFGD Editora, 2013, p. 11-37.

SANTA CRUZ, Arturo. La hegemonía estadounidense es lo que el presidente hace de ella: política exterior y multilateralismo durante las administraciones Obama. *Estudios internacionales*, v. 49, n. 187, p. 85-107, 2017.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Vol. II (Livro IX a XV). Trad. J. Dias Pereira, 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

SCHELLING, Thomas C. *The strategy of conflict*. Nova York: Oxford University Press, 1963.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do ‘jus publicum europaeum’*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SHAW, Malcolm N. *International law*. 9. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LEÃO, Karl Schurster Souza (org). *Por que a guerra?: das batalhas gretas à ciberguerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

SILVA, Francisco Glaydson da. A teoria da guerra justa em Francisco de Vitoria. *Cadernos Cajuína*, v. 9, n. 2, p. 1-12, 2024.

SOUSA, Luís Carlos Silva de. Paz e guerra justa de acordo com Tomás de Aquino. *Mirabilia Journal*, n. 31, p. 756-769, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://revistamirabilia.com/issues/mirabilia-31-2020-2>. Acesso em: 24 jun. 2025.

SOUSA, Renata Floriano de. *Guerra Justa: início, meio e fim em Francisco de Vitoria*. 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SOUZA, Éder Nunes. *O Século de Ferro: o discurso sobre a guerra em “O Príncipe” de Maquiavel e “A Educação de um Príncipe Cristão” de Erasmo (1494-1518)*. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

SOUZA, Marcelo Bastos de. A guerra irregular. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LEÃO, Karl Schurster Souza (org). *Por que a guerra?: das batalhas gretas à ciberguerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

STAHN, Carsten. ‘Jus ad bellum’, ‘jus in bello’... ‘jus post bellum’? – Rethinking the Conception of the Law of Armed Force. *European Journal of International Law*, v. 17, n. 5, p. 921-943, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1093/ejil/chl037>. Acesso em: 29 jun. 2025.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. Vol. 5, 3. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2012.

TORRES, João Carlos Brum. Maquiavel e a Arte da Guerra (introdução). In: MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *A humanização do direito internacional*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *Repertório da prática brasileira do direito internacional público: período 1919-1740*. 2. ed., Brasília: FUNAG, 2012.

TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury, 4. ed., Brasília: UNB, 2001.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito – os meios do direito*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Trad. Paulo Sérgio de Vasconcellos, Brasília: UNB, 2016.

VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Organização de José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Fundação Alexandre de Gusmão, 2016.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ZOLO, Danilo. Luzes e sombras do pacifismo jurídico de Norberto Bobbio. In: TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: UFPB, 2013.

ZORZO, Douglas Antônio Fedel. *Maquiavel e a função política da arte da guerra*. 2015. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.